

عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ سَالِكٍ شَيْخِ خَلْقِيَاءِ قَدْ

الحمد لله والمنه که این تحریر و پذیر
که مقدمه مفیده است در غایت افاده بر قصیده تائیه القضا والقدر
و شکل است بر حقائق و معارف و لطائف نکات و کافل است بر آن
حل شکوک و شبهات مستمی به

أَطْلُقُ الْقِسْمَ

فِي تَحْقِيقِ مَسْئَلَةِ

الْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ

از تالیف

فخر الاماثل حضرت مولانا محمد طیب صاحب مآظله العالی مهتم دارالعلوم دہلی
که از حسن تعمیرش و نزاکت تحریرش در حلقه متقریرین مصداق این دو بیت آمده
گر تو خواهی کشف اسرار قدر این بحال را پس بخواه خوش سیر
در نقش هست احسن من شجر در تالاف هست اظیب من قمر

برای افاده خاص و عام

مِنْ جَدَارِ الْعُلُومِ وَ دُرَرِ السَّوَابِقِ



تعلیمات اسلامی کو سہل اور دلنشین انداز میں شائع کرنا
مخالفین اسلام کے حملوں کی بطریق احسن مداخلت کرنا
مسائل علمیہ کے محققانہ حل و فصل کرنا اور اسلامیات کے مضامین و فاضلانہ مقالات پیش کرنا۔

۵۰۱۸۰ فہرست مضامین

۲۵	بابت ماہ محرم صفر - ربیع الاول - ربیع الثانی ۱۳۶۶ھ مطابق دسمبر ۱۹۴۵ء
۷۰	۲۳۵ جنوری فروری مارچ ۱۹۴۸ء

خلیق احمد صدیقی مدیر سالہ

کوائف دارالعلوم

- ۲ مقدمہ تائیدہ القضاء والقدر
- ۳ قصیدہ تائیدہ القضاء والقدر
- ۴ حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہ
- ۵ حضرت مولانا محمد ادریس صاحب مدظلہ

ہمارا دعوئے ہے کہ جس قدر رعایتیں ہم
خریداران کتب کو دے رہے ہیں
ہندوستان کا کوئی دوسرا کتب خانہ
آج کل نہیں دے رہا ہے



ایڈیٹر
ایڈیٹر
ایڈیٹر

کوائف دارالعلوم

بسم الله الرحمن الرحيم - نحمدک و نصلی علی رسولک الکریم

قصیدہ قضا و قدر

اور

قضا و قدر جیسے پیچیدہ اور اساسی مسئلہ پر دارالعلوم کے شیخ التفسیر حضرت مولانا محمد ادریس صاحب نے

مسئلہ قضا و قدر پر ایک جامع مانع علمی مقدمہ

اقدار تحریر فرمایا اور خود ہی اس کی ایک نہایت ہی جامع اور حاوی شرح اردو میں تحریر فرمائی جس میں قصیدہ کے تمام ادا و پیچیدہ مسائل نیز مسئلہ کے تمام مخفی گوشوں کو عالمانہ انداز میں حل فرمایا۔

مولانا ممدوح نے یہ رسالہ فخر الاماثل حضرت مولانا الحاج قاری محمد طیب صاحب مدظلہ مہتمم دارالعلوم دیوبند کی خدمت میں پیش فرما کر تقریظ و تبصرہ کی فرمائش کی۔ حضرت موصوف نے باوجود انتہائی عیال و فریض کے ایک نہایت ہی فصیح و بلیغ اور جامع تبصرہ اپنے مخصوص انداز میں تحریر فرما کر رسالہ دارالعلوم کو بغیر من اشاعت مرحمت فرمایا جس کو انتہائی مسرت کے ساتھ ہم شائع کرنا کی سعادت حاصل کر رہے ہیں۔

قصیدہ اور اس کے موضوع کا تعارف حضرت مہتمم صاحب مدظلہ نے قصیدہ اور اس کے موضوع کا تعارف اپنے تبصرہ میں جس امتیازی شان کے ساتھ فرمایا ہے۔ اس کا صحیح اندازہ اہل علم اور

ارباب ذوق حضرات ہی مطالعہ کے بعد فرما سکیں گے۔ لیکن اس سلسلہ میں احقر اس قدر عرض کر دینے کی جرات کرے کہ بغیر نہیں رہ سکتا کہ مسئلہ قضا و قدر کے متعلق حضرت ممدوح نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے اور مسئلہ کے نازک

سے نازک اور باریک سے باریک اسرار و غوامض کو جس عالمانہ انداز کے ساتھ سلک تحریر میں منسلک فرمایا ہے وہ درحقیقت منجانب اللہ علوم مخفی کا ایک بیش بہا نادر دنیا ب خزانہ ہے۔ بلاریب مسئلہ قضا و قدر

سے متعلق بہت سے غوامض اور دقیق پہلو کھل گئے اور ایسے انداز میں واشگاف ہو گئے کہ ایک جویاے

حق کو بشرط غور و فکر و انصاف شرح صدہ میسر آجائے اور مسئلہ کے بارہ میں مجال انکار باقی نہ رہے

مقدمہ کے متعلق بعض اکابر کے تاثرات اس تبصرہ کے حسن تصویر اور ذخیرہ مضامین کو

دیکھ کر بعض حضرات اکابر کی زبان پر یہ مباحثہ حسب ذیل اشعار جاری ہو گئے جس میں اس علمی مقدمہ کا

نام بھی ایک نہایت ہی لطیف پیرایہ میں آگیا ہے اور صاحب مقدمہ مدظلہ کے نام نامی واسم گرامی کی طرف
بھی نہایت لطیف اشارہ ہو گیا ہے۔ نیز مضمون مقدمہ کی نوعیت اور کیفیت پر بھی روشنی پڑ گئی
ہے۔ وہو هذا

گر تو خواہی کشف اسرار قد
در تفتن هست احسن من تجر
این عجالہ را بہ بین اے خوش سیر
در لذت هست اطیب من شر

آج ہم رسالہ دارالعلوم میں نہایت ہی مسرت و اجتہاد کے ساتھ اس علمی خزانہ کو طالبان علوم و
حقائق کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل کرتے ہیں اور بصد خلوص دعا گو ہیں کہ اللہ تعالیٰ
صاحب قصیدہ و شارح قصیدہ حضرت مولانا محمد ادریس صاحب اور صاحب مقدمہ حضرت مولانا
الحاج قاری محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم مدظلہما کے فیوض و برکات علمیہ و علمیہ کو دائم و قائم
فرمائے۔ آمین یا رب العالمین۔

این دعا از من و ز جملہ جہان آمین بار۔

احقر
خلیق احمد صدیقی
مدیر اہنامہ دارالعلوم دیوبند

سورہ کہف مترجم از حضرت مولانا قاضی خلیق احمد صاحب صدیقی مدیر اہنامہ دارالعلوم
دیوبند حضرت مولانا موصوف نے سلیس و بامعاورہ ترجمہ کے علاوہ نہایت تحقیق و کاوش کے
بعد ایک سو دس بہترین و اعلیٰ فوائد مفیدہ کا اضافہ فرمایا ہے اور بعض خاص مقامات پر تحشیہ
جدیدہ نے سونے پر سہاگ کا کام کیا ہے حضرت مولانا موصوف کی یہ ایک قابل قدر علمی خدمت
..... ہے۔ زیر متن حضرت مولانا شاہ عبدالقادر صاحب کا ترجمہ ہے۔ بہت تھوڑی کاپیاں

باقی رہ گئی ہیں۔ قیمت صرف
پندرہ انیتا از احمد الگ اشتیاق بکٹریو دیوبند۔ یو۔ پی۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اَطِيبَ الشَّمَرُ

تَحْقِيقُ مَسْئَلَةِ الْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ

از فخر الاماثل حضرت مولانا الحاج قاری محمد طیب صاحب مظلہ العالی
مُصَنَّف دَارُ الْعُلُومِ دِیوبَنْد

الحمد لله وكفى وسلاماً على عباده الذين اصطفى

اَقْبَلْ عَلَیْكَ - مسئلہ جبر و اختیار یا مسئلہ تقدیر و نذاہب عالم کا پیچیدہ ترین مسئلہ ہے جو نہ ہی دنیا کے لئے ہمیشہ اچھنوں اور صد ہا فکری مشکلات کا سبب بنتا رہا ہے مگر نہ اس لئے کہ اوس کے ذریعہ خدائے برحق کو قادر مطلق - مختار کل - ادلی العلم اور حکیم و عادل تسلیم کیا گیا ہے کہ خداوند عالم کے موصوفہ جمیع الکمالات ہونے لیں جن میں یہ مذکورہ کمالات بھی شامل میں کوئی بھی پیچیدگی نہیں - خدا کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ مختار ہو مجبور نہ ہو - علیم ہو لاعلم نہ ہو - مقدر ہو بے قدر اور بے اندازہ کوئی کام نہ فرمائے - قادر ہو عاجز نہ ہو - عادل ہو ظلم سے ملوث اور مستہم نہ ہو وغیرہ وغیرہ - پھر اس مسئلہ کی پیچیدگی اس بنا پر بھی نہیں کہ مخلوق اپنی جبلت اور ذاتی اصلیت کے لحاظ سے مجبور تھیں - بے اختیار - بے قدرت - لاعلم اور بے کس ہے خواہ وہ انسان ہو یا غیر انسان کہ مخلوق کے معنی ہی محتاجی اور بے بسی کے ہیں - جس کے ہاتھ میں خود اپنی ہستی تک بھی نہ ہو وہ ہستی کے آثار و کمالات کا مالک اور اون پر قابو یافتہ کیا ہو سکتا ہے ؟

غرض مسئلہ میں پیچیدگی نہ تنہا کمالات خداوندی کے سبب سے ہے نہ تنہا نقص مخلوق کے سبب سے کہ ان دونوں کے یہ دونوں احکام الگ الگ کھلے

ہوئے ہیں جن میں کوئی ادنیٰ پیچیدگی نہیں ہے۔

پیچیدگی درحقیقت بندہ اور خدا کے درمیانی رابطہ اور باہمی نسبت سے پیدا ہوتی ہے کہ بندہ کے نقائص کا خدا کے کمالات سے جوڑ کیسے لگے؟ بندہ کی محتاجگی اور مجبوری خدا کے حکیم کے غبار و اختیاری مطلق سے مربوط کیسے ہو؟ اور خدا سے برحق کے محتار مطلق اور مستقل بالا اختیار ہونے کی نسبت سے بندہ میں اختیار و جبر کا کونسا پہلو تسلیم کیا جائے؟ کہ جس سے بندہ کی تکلیف شرعی اور سلسلہ مجازات کی معقولیت بھی اپنی جگہ قائم رہے اور خدا سے عزائسمہ کی تنزیہ و تقدیس بھی اپنی جگہ بے غبار رہے آیا خدا کی طرح بندہ میں بھی اختیار مستقل مان کر جبر کی اوس سے نفی کر دی جائے؟ یا جبر محض مان کر اختیار کو اوس سے منہی کر دیا جائے؟ یا جبر و اختیار دونوں بیک دم اوس میں مان لئے جائیں؟ یا دونوں کی اوس سے نفی کر دی جائے؟ کوئی بھی صورت اختیار کیجائے پیچیدگی سے خالی نہیں۔

اگر بندہ کو مستقل بالا اختیار مانا جائے تو علاوہ خدا کی برابری کے بارگاہ خداوندی اس بندہ کے اختیاری افعال کی حد تک مجبور ٹھہر جاتی ہے۔ اگر اوسے اینٹ پتھر کی طرح مجبور محض اور بے اختیار تسلیم کیا جائے تو تکلیف شرعی اور سزا و جزا کی حد تک جناب خداوندی میں ظلم و عیث اور سفسفہ و غیرہ لازم آتا ہے۔ اگر اوسے جبر و اختیار دونوں کا حامل مان لیا جائے تو بظاہر یہ اجتماع ضدین ہے جو سارے محالات کی جڑ ہے۔ اور اگر دونوں اوس سے منہی کر دیئے جاویں تو یہ ارتفاع نفیضین ہے جو محال ہونے میں اوس سے کچھ کم نہیں۔ عرض کوئی پہلو بھی اختیار کیا جائے صد ہا الجھنوں اور پیچیدگیوں سے خالی نہیں۔ پس مسئلہ کا الجھاؤ نہ تنہا ذات خداوندی کے لحاظ سے ہے نہ تنہا مخلوق کی ذات اور اصلیت کے لحاظ سے ہے۔ بلکہ بندہ اور خدا کی درمیانی نسبت اور نسبت کی باریکی اور نزاکت سے پیدا ہوتا ہے۔ پھر اس پیچیدہ مسئلہ میں جو بھی حقیقت کی طرف زیادہ جھکتا گیا ہے اوسی قدر اوسے مقام کی نزاکت و لطافت کے سبب نظری اور فکری مشکلات کا سامنا کرنا پڑا ہے اور وہ زیادہ سے زیادہ ہدف ملت

اور آماجگاہ شکوک و شبہات بنتا رہا ہے۔

جبرِ رِیاء۔ نے تو یہ کہہ کر جان چھڑا لی کہ خدا مختار مطلق اور بندہ مجبور محض ہے اور وہ اپنے نزدیک اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین سے بچکر تنزیہ و تنزیه متذریس الہی کے میدان میں گویا سبک بازی لے گئے۔ کیونکہ انہوں نے بندہ کے بارہ میں ایک کھلی ہوئی سمت اختیار کر لی جو اپنی متقابل سمت سے یہاں متضاد م نہیں یعنی نقص و عیب کی سمت جو مجبوری و بے بسی تھی اور بندہ کے لئے ہر آئینہ سناوار تھی۔ اور خدا کے لئے دوسری سمت تسلیم کر لی جو اس کے شایان شان تھی یعنی اختیار مطلق اور قدرت کاملہ۔ جو بظاہر بہت ہی خوش آئند ہے۔

قد رِیاء نے یہ کہہ کر چھا چھڑا لیا کہ بندہ اپنے اختیاری افعال کی حد تک مستقل بالاختیار ہے جس میں کسی قسم کے جبر کا شائبہ نہیں بلکہ وہ اپنے افعال کا خالق بھی خود ہی ہے۔ وہ بھی بظاہر خدا کی تنزیہ و تقدیس سے فارغ ہو گئے کہ بندہ کے بڑے بھلے کی کوئی ذمہ داری خدائے جن مجدہ پر نہیں ڈالی اور اس کی شان عمل کو گویا بے غبار کر دیا اور تحلیل شرعی اور سزا و جزا کو یا سبہ ہی اپنی اپنی جگہ استوار ہو گئی یعنی اس فرقہ نے نقیضین کے اجتماع و ارتفاع سے بچکر گویا ایک ایسی حد بندی کر دی کہ خدا اور بندہ کے اختیار کے دائرے اپنے اپنے منصب و مقام کے لحاظ سے الگ الگ ہو گئے اور معاملہ یک رخ ہو گیا جس سے پیچیدگی ختم ہو گئی۔

سوفسطائیہ نے یہ کہہ کر جان بچا لی کہ اکوان و اعیان کا کوئی حقیقی وجود

ہی نہیں کہ ان میں سے کسی کے جبر و اختیار کی بحث آئے۔ یہ عالم ہی کھلی ہوئی فرضی و تہمی اور خیالی ہے تا با اختیار و جبر چہ رسد؟ گویا بندہ اور ساری مخلوق سرے سے موجود ہی نہیں کہ اس کے جبر و اختیار کے نظریات قائم ہوں بلکہ وجود کا ہر حصہ اور کمالات وجود کا ہر گوشہ صرف ذات خداوندی کیساتھ مختص ہے اور اس کے سوا وجود کا کسی نوعیت سے بھی کہیں نام و نشان نہیں۔ لہذا یہ فرقہ بھی اپنے نزدیک آسانی سے ایک طرف جاکھڑا ہوا اور اس نے اس پیچیدہ مسئلہ سے متعلق شکوک و شبہات کا

حل اس طرح سے کیا کہ مرکز شکوک و شبہات ہی کو ختم کر دیا جس سے بحث و الزام کی نوبت آتی۔ پھر حال خدا کے مختار اور منبج کمالات ہونے میں بھی کسی کو شک نہ تھا کہ مسئلہ میں پیچیدگی پیدا ہوتی۔ ادھر بندہ کی اصلیت اور جبلت کے اعتبار سے اوس کے مجبور بنے بس اور منبج نقائص و مشرور ہونے میں بھی کسی کو کلام نہ تھا کہ الجھن پیدا ہوتی۔ الجھن بندہ اور خدا کے صفات میں ربط و نسبت قائم کر کے اوس کی کیفیت اور نوعیت بتلانے میں تھی۔ سو ان فرقوں نے اوس مقام ہی کو ترک کر دیا کہ متضادم پہلوؤں کو جوڑنے اور جسجیح کرنے کی مشکلات اون کے سر پڑتیں۔

سوفسطائیہ نے بندہ کی ذات ہی سے انکار کر دیا۔ جبر یہ نے ذات مان کر اوس کی مثبت صفات سے انکار کر دیا۔ اور قدیریہ نے صفات مان کر صفات الہیہ کیساتھ ادن کے حقیقی ربط سے انکار کر دیا بلکہ تقسیم جاری کر کے دونوں میں کھلی ہوئی علیحدگی کر دی۔ پس وہ پیچیدگی جو ان متضادم پہلوؤں کو ملانے اور ان کا درمیانی معتدل نقطہ دریافت کرنے میں پیش آتی ان میں سے کسی کے سر بھی نہ پڑی کیونکہ مشکل نہ افراط میں ہے نہ تفریط میں۔ مشکل صرف حد اعتدال قائم رکھنے میں ہے اور اوس کو اونہوں نے بر ملا چھوڑنے کا اعلان کر دیا۔ اس لئے وہ قہر دیا سے نکل کر ایک ایک کنارہ پر جا کھڑے ہوئے جہاں نہ موجوں کے تھپڑے تھے نہ طوفان کے تموج۔

لیکن سخت ترین مشکلات میں اھل السنۃ والجماعۃ گھر گئے جو میں قہر میں شنواری کرتے ہوئے بندہ کے جبر و اختیار میں سے کوئی پہلو بھی ہاتھ سے دینا نہیں چاہتے۔ اور ساتھ ہی خدائے عز و جل کو مختار مطلق اور جبر سے کلیتہً بری بھی مانتے ہیں۔ ساتھ ہی وہ بندہ اور خدا میں قدرت و اختیار کی تقسیم اور حد بندی کے بھی قائل نہیں کہ ایک خاص حد تک تو قدرت و اختیار بندہ میں ہوا اور باقی خدا میں۔ بلکہ خدا کو کلیتہً مختار مطلق بھی جانتے ہیں اور پھر بھی اس مجبور بندہ کے مختار ہونے سے منکر نہیں۔ گویا بندہ کو بیک وقت مختار بھی کہتے ہیں اور مجبور بھی۔ مگر اس درمیانی انداز سے کہ نہ اسے مختار مطلق جانتے ہیں نہ مجبور محض۔ یعنی اسے مختار مان کر بخیر

تقدیر سے وابستہ بھی کہتے ہیں اور مجبور کہہ کر اسے اینٹ پتھر کی طرح مضطر بھی تسلیم نہیں کرتے۔ پھر بندہ کو اگر مجبور کہتے ہیں تو ساتھ ہی اس کے خدا کو ہر قسم کے ظلم و تعدی اور سفاک و عجب سے بری اور منزہ بھی جانتے ہیں اور اگر بندہ کو مختار کہتے ہیں تو خدا کے اختیار مطلق میں رتی برابر کی تسلیم نہیں کرتے۔ غرض اس مسئلہ کے ہر تضاد اور متضاد پہلو کو ایک دوسرے کیساتھ جوڑنے کی فکر میں ہیں حتیٰ کہ وہ اس مسئلہ سے متعلق عقیدہ کے مرحلہ پر بھی اسی تضاد سامانی سے خالی نہیں ہے۔ وہ ایک طرف تو اس مسئلہ تقدیر پر اسی مذکورہ نوعیت سے ایمان لانا ضروری اور اسے راس الایمان سمجھتے ہیں اور دوسری طرف اُس میں غرض کرنا اور گھرا جانا بھی ممنوع قرار دیتے ہیں۔ غرض عقیدہ و فکر دونوں کے لحاظ سے ایک ایسا پرستیج رستہ اختیار کر رہے ہیں جس میں مختلف جھٹوں سے متضاد اجزاء جمع ہیں اور اس انداز سے کہ گویا یہ طبقہ اجتماع نقیضین کا بھی قائل ہے اور ارتفاع نقیضین کا بھی ظاہر ہے کہ یہ بین بین صورت گویا دونوں ٹپھوں ہاتھ دھرنابی درحقیقت ساری بھیچیدگیوں کا خیر مقدم کرنا اور ہر قسم کے تعارض و تناقض کا مواد فراہم کر لینا ہے۔

لیکن یہ سب کچھ اونہوں نے اس لئے گوارہ کیا کہ وہ مسئلہ کو سطحی اور سرسری طور پر دنیا کے سامنے لانا نہیں چاہتے بلکہ اس کی اصل حقیقت اور گہری بنیادوں کو کھولنا چاہتے ہیں۔ وہ حادث اور قدیم کی ذوات کا الگ الگ حکم بتلانا نہیں چاہتے بلکہ اون کا اصلی ربط دنیا کے آگے رکھ کر درمیانی حکم واضح کرنا چاہتے ہیں۔ کیونکہ جب بھی حادث کو قدیم کیساتھ جوڑا جائیگا تو ضدین میں سے کسی ایک جانب پر قناعت کر لینے یا دونوں کو ایک دوسرے سے قطع کر کے درمیان میں حد فاصل قائم کر دینے سے درمیانی حکم کبھی واضح نہیں ہو سکتا۔ ظاہر ہے کہ اگر بندہ کو خدا سے الگ کر کے دیکھا جائیگا تو بلاشبہ اُلوہیت کی جانب کمال محض تخلیقا اور عبدیت کی جانب نقص محض۔ اور اس میں نہ کوئی بھیچیدگی ہے نہ اشکال کہ دو متضاد جانبوں کو الگ الگ رکھ کر ہر ایک کا واقعی حصہ اس کے لئے تسلیم کر لینا ہے۔ لیکن یہ کھرا

حکم مسئلہ تقدیر کا موضوع نہیں۔ ہاں جب حادث و قدیم۔ واجب و ممکن اور عجب و معبود میں اس کمال و نقصان کے ربط یا ہی کا رشتہ تلاش کیا جائیگا جس سے اونکا درمیانی حکم معلوم ہو تو کیسے ممکن ہے کہ کوئی درمیانی اور مابینی نسبت نہ پیدا ہو اور ظاہر ہے کہ یہ باریک نسبت اور اس نسبت کے معتدل حکم پر بحث کرنا ہی ساری پیچیدگیوں اور فکری مشکلات کی جڑ ہے مگر یہی حسن اتفاق سے مسئلہ تقدیر کا موضوع بھی ہے۔ سواہل سنتہ و الجماعت نے تو بحث کا حقیقی نقطہ ہاتھ سے نہ چھوڑا لیکن جبریہ قدریہ وغیرہ کہ اصل مرکز بحث سے دور جا پڑے اور درحقیقت اونہوں نے اصل مسئلہ کے موضوع کو چھوا ہی نہیں۔ اس لئے وہ مسئلہ کی تفتیح کر سکے اور نہ ہی اصل مسئلہ کا حکم و اشکاف کر سکے ہیں۔

مزید غور کیا جائے تو جبریہ قدریہ اس افراط و تفریط اور نقطہ اعتدال چھوڑ دینے کی بدولت نہ صرف یہی کہ وہ نفس مسئلہ کے اثبات و تحقیق ہی سے محروم رہے بلکہ اون کے اصول پر اسلام کے تمام بنیادی اصول اور عقائد مثل وجود صانع تو حید باری تخلیق عالم۔ تدبیر کائنات۔ ربوبیت خالق۔ حتیٰ کہ نفس وجود خالق سب ہی کا کار خاں درہم برہم ہو جاتا ہے۔ یعنی ان تمام حقائق کی نفی ہو کہ وجود کا سلسلہ ہی باقی نہیں رہتا بلکہ عدم ہی عدم کی ظلمت ساری کائنات پر چھائی ہوئی رہ جاتی ہے گویا ان فرقوں کے اصول پر عالم بننے ہی نہیں پاتا کہ اوس میں تدبیر و تصرف اور وحدانیت حق کا تصور بھی قائم ہو۔

کیونکہ مثلاً جبریہ نے جب بندہ سے اختیار و قدرت اور ارادہ و مشیت کی نفی کر کے اوسے اینٹ پتھر اور غیر ذی ارادہ مخلوق کی مانند تسلیم کر لیا اور اختیار و قدرت کلیتہً اوس میں خدا کا مانا گویا صفات خالق کو سامنے رکھ کر صفات عبد سے انکار کر دیا تو قدرتی طور پر بندہ سے سرزد شدہ افعال خود بندہ کے نہیں کہلائے جاسکیں گے بلکہ اونہیں افعال حق کہنے کے سوا چارہ کار نہ ہوگا۔ خواہ وہ کسی قسم کا بھی فعل ہو اور اوس کے کسی بھی عضو سے سرزد ہو۔ چنانچہ سورج کی رفتار۔ چاند کی گردش، ہواؤں

کی حرکت۔ پتھروں کی جنبش نیز تمام اون اشیاء کے افعال جو ذی ارادہ نہیں ہیں افعال حق ہی کہے جاتے ہیں اور انہیں قدرتی افعال کہہ کر قدرت الہیہ ہی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اس طرح جبکہ انسان بھی اپنی اشیاء کی مانند بے اختیار اور مجبور محض غیر اتوا دس کے تمام حرکات و سکنات اور لاکھوں افعال بھی خود اوس کے نہیں ہونگے بلکہ حق تعالیٰ کے۔ گویا جو کچھ وہ کریگا درحقیقت وہ نہیں کریگا بلکہ خدا کریگا۔ وہ جب دیکھیگا تو وہ نہیں بلکہ خدا دیکھے گا۔ وہ جب سنےگا تو وہ نہیں بلکہ خدا سنے گا۔ وہ عظیم نہیں بلکہ خدا عظیم ہوگا۔ وہ حکیم نہیں بلکہ خدا حکیم ہوگا۔ اور چونکہ یہ سب آثار وجود ہیں تو خلاصہ یہ ہے کہ بندہ اگر موجود ہے تو درحقیقت وہ موجود نہیں بلکہ خدا موجود ہے۔ پس یہ ساری بحث درحقیقت وحدہ الوجود اور کثرت موجودات کی نفی پر آکر منتج ہوگی جس کو بعض جہلاء صوفیہ کی اصطلاح میں ہمہ دوست کہتے ہیں۔ اس کا حاصل کثرت موجودات اور اعیان ثابتہ کا برطمانکار اور ساری کثرتوں کو ایک فرضی اور وہمی کارخانہ باور کر لینا نکل آتا ہے اور ثابت ہوتا ہے کہ گویا اس کائنات میں ہر چیز موجود ہو کر بھی کالعدم اور معدوم ہی ہے جبکہ اوس میں آثار وجود کا کوئی پتہ نشان نہ ہو یعنی موجود صرف ذات واحد ہے اور کوئی نہیں۔ اس کا نتیجہ اصطلاحی الفاظ میں یہ ہے کہ دائرۃ وجود میں وجود کی صرف ایک ہی نوع رہ جائے جسے واجب الوجود کہتے ہیں اور ممکن الوجود کا کوئی پتہ نشان ہی نہ رہے بلکہ وہ ہمیشہ کے لئے معدوم محض ہو کر رہ جائے۔ اور اگر وہ موجود بھی ہو تو فرضی اور وہمی کہلائے جس کے واقعی وجود اور آثار وجود کی کوئی صورت ہی نہ ہو۔ اس لئے اب قدرتی طور پر وجود کی نسبت سے صرف وہی نوعین رہ جاتی ہیں۔ ایک واجب الوجود اور ایک ممتنع الوجود (خواہ اوس کا امتناع عقلی ہو یا عادی اور قومی) گویا ممکن کی نوع ہی درمیان سے نکل جاتی ہے۔

اب ظاہر ہے کہ ایجاد خداوندی یا فیضان وجود جسے تخلیق کہتے ہیں ممتنع اور محال پر تو ہو ہی نہیں سکتی کہ اوس میں قبول وجود کی صلاحیت ہی نہیں۔ ممکن ہی پر ہو سکتی تھی وہ معنی ممتنع ہو گیا جس پر آثار وجود اور آثار زندگی ظاہر ہی نہیں ہو سکتے تو اب

ایجاد واقع کس پر ہو؟ اور تخلیق کس چیز کی عمل میں آئے۔؟ نیز ایجاد کے بعد ابتداء خداوندی یعنی تدبیر و تصرف اور ربوبیت وغیرہ تمام وہ صفات حق جن کا تعلق مخلوق سے تھا آخر کس پر واقع ہوں اور کہاں اپنی تجلیات دکھلائیں جبکہ ذات کے سوا کسی غیر کا پتہ ہی نہیں کہ وہ ان صفات و افعال کا محل و مورد اور منظر بن سکے۔ پس ایجاد و ابتداء کی تمام صفات معاذ اللہ معطل اور بیکار ثابت ہوئیں۔ اور تعطل اگر عدم نہیں ہے کمال عدم صمد و رہے یا بالفاظ دیگر افعال باری کا عدم ہے جو انتہائی نقص ہے اور جبکہ یہ تمام فعلی کمالات صفات وجود کے آثار تھے جو ذات حق سے منفی ہو گئے تو بلاشبہ وجود خداوندی ان کی نفی سے ناقص ٹھہرا اور خدا کی بے عیب ذات کتنے ہی کمالات مثل ظہور صفات اور افعال سے کوری رہ گئی جن پر عبودیت کا کارخانہ قائم تھا اور ظاہر ہے کہ نقص صفات اور نقص افعال کیساتھ خدا فی جمع نہیں ہو سکتی تو یقیناً ایسی ناقص ذات کو خدا نہیں کہہ سکتے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ نہ مخلوق رہی نہ خالق۔

غور کیجئے کہ جبریہ کو صفات عبد (ارادہ و اختیار وغیرہ) کے انکار نے کہاں لاکر چھوڑا اگر انہوں نے بندہ کے اختیار و قدرت کا انکار کیا تھا تو انجام کار خدا کی صفات افعال ایجاد تزیین اور قنوتیت و تدبیر وغیرہ سے بھی ہاتھ دھونا پڑا۔ اور اس صورت حال سے وہ بادل ناخواستہ ہی سہی مگر اپنی مرضی کے خلاف صفات حق کو بیکار اور کالعدم کہنے کے مدعی بن گئے۔ پس یہ کس قدر حیرت ناک نتیجہ ہے کہ جبریہ چلے تو تھے مسئلہ تقدیر کی راہ سے خالق و مخلوق کا باہمی رشتہ بتلا کر خالق کی تنزیہ کے لئے اور آؤ اترے خالق و مخلوق کے گویا صریح انکار پر۔ مخلوق تو یوں نہ رہی کہ صفت خلق اور فیضان و حمد ہی ندارد ہو گیا اور خالق یوں نہ رہا کہ اوس کا وجود و ظہور ناقص ٹھہر گیا اور ناقص خدا ہو نہیں سکتا۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ مخلوق بھی ندارد اور خالق بھی ندارد۔ نفوذ باللہ من ہذا الخرافات۔

اور ظاہر ہے کہ جب ما بینی نسبتہ کے اطراف ہی کا وجود نہ رہا نہ ممکن رہا جو وجود اور صفات وجود متبول کرے اور نہ واجب رہا جو اپنے افعال سے وجود اور

کمالات وجود بخشتے تو درمیانی نسبت کا وجود کیسے رہ سکتا تھا کہ وہ تو ان دو اطراف کے تابع تھا۔ اور جب خالق و مخلوق میں نسبت ہی قائم نہ ہوئی تو کیفیت نسبت اور حکم نسبت کا تو ذکر ہی کیا ہو سکتا ہے؟ پس اثبات مسئلہ کا یہ کس قدر عجیب و غریب اور انوکھا انداز ہے کہ نہ مسئلہ باقی رہے نہ مسئلہ کا موضوع۔ نہ طرفین میں نہ نسبتہ طرفین۔ نہ حکم رہے نہ کیفیت حکم۔ اور پھر بھی جبریہ اس پر مطمئن ہو کر بیٹھ رہیں کہ مسئلہ ثابت ہو گیا اور ہم اثبات تقدیر سے تنزیہ خالق کا حق ادا کر چکے ہیں۔ بہر حال جبریہ کے اصول پر مسئلہ تقدیر کا حاصل جس میں ادنیٰ ہوں نے صفات خالق پر نظر کر کے بندہ کی تمام مثبت صفات سے جو اس میں وجود آجانے سے پیدا ہوتیں قطع نظر کر لی اور اس طرح آل کار وہ صانع کی صفات و افعال سے بھی انکاری ہو گئے، کارخانہ مخلوق و امر دونوں کا تعطل نکلتا ہے جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ گویا یہ سارا کا سارا عالم ابھی تک بدستور اپنے عدم سابق ہی میں پڑا ہوا ہے جس میں ظہور و وجود کی کوئی بُود و نمود ہے ہی نہیں پس نتیجہ پر پہونچ کر جبریہ اور سوفسطائیہ ایک ہی مرحلہ پر آ گئے اور ثمرہ یہ نکلا کہ یہ فرقت چلے تو تحق مسئلہ تقدیر کو ثابت کر لے دائرہ خالق و مخلوق کی درمیانی نسبت کھولیں اور اگر مسئلہ کے صریح انکار بلکہ دائرہ وجود میں خالق و مخلوق دونوں کی نفی پر اور اس لئے وہ خالق و مخلوق کی درمیانی نسبت کھولنے کا سوال بدستور باقی رہا۔

ادھر قدیہ نے اس کا ٹھیک ٹھیک رد عمل کرتے ہوئے اس سلسلہ میں محض صفات عبد کو سامنے رکھا اور صفات معبود سے صرف نظر کر لیا۔ یعنی بندہ کے اختیار و قدرت ارادہ و مشیت اور فعل و عمل کو اس درجہ میں مستقل اور آزاد بتلایا کہ آپ میں خدا کے ارادہ و قدرت اور اختیار و فعل کو دخل ہی نہیں حتیٰ کہ بعض غالی قدیہ کے نزدیک خدا کو بندہ کے افعال کا علم بھی اون کے ہونے سے پیشتر نہیں ہوتا گویا بندہ کے استعمال اختیار کی حد تک نہ خدا میں ارادہ ہے نہ قدرت۔ نہ اختیار ہے نہ مشیت حتیٰ کہ نہ سابق علم ہے نہ خیر۔ پس جبریہ نے تو مسئلہ تقدیر سے متعلقہ

صفات خالق ارادہ - علم - قدرت - اختیار وغیرہ کو خدا سے وابستہ کر کے بندہ کو ازون سے کورمان لیا تھا اور قدریہ نے ان صفات کو بندہ سے مستقلاً وابستہ کر کے خدا کو ازون سے خالی مان لیا غور کرو تو اس کا نتیجہ بھی وہی عدم محض اور تعطل خالص یا انکار مخلوق و خالق نکلتا ہے جو جسیریہ کا انجام ہوا تھا۔

کیونکہ سب جانتے ہیں کہ بندہ منٹ بھر میں سیکڑوں اچھے برے افعال اور حرکات و سکنات مختلف اندازوں سے کر گذرتا ہے جس کے عمر بھر کے افعال و حرکات کی گنتی ناممکن ہے۔ پھر انسانوں کے یہ افعال کچھ لازمی ہیں جو اس کی ذات اور ذاتی احوال پر ختم ہو جاتے ہیں اور کچھ متعدی ہیں جن میں وہ دوسری اشیاء کائنات کو مفعول بناتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان اشیاء عالم میں جو اس کے افعال کا مفعول بنتی ہیں یعنی اس کے زیر تسخیر و تصرف آتی ہیں زمین سے لیکر آسمان تک ساری ہی مخلوقات داخل ہے۔ جمادات ہوں یا نباتات حیوانات ہوں یا انسانا عنصریات ہوں یا فلکیات۔ مادرات ہوں یا روحانیات جمانیات ہوں یا مجردات غرض زمین کے ذروں سے لیکر آسمان کے ستاروں تک ساری کائنات پر انسان کے تسخیر و تصرف کا جال پھیلا ہوا ہے جس سے عالم کا کوئی گوشہ چھوٹا ہوا نہیں۔

ظاہر ہے کہ سارے انسانوں کے یہ سارے افعال جو سارے ہی عالموں میں پھیلے ہوئے ہیں اور بقول قدریہ انسانوں کی ایسی مخلوقات ہیں جن کی ایجاد و تخلیق میں خدا کا دخل تو کیا ہوتا اور اس پر اس کا نہ زور چل سکتا ہے اور نہ ہی اسے ان کی پیدائش سے پہلے ان کا علم ہی ہوتا ہے یعنی انسان کو تو کم از کم ان کی تخلیق کا ارادہ کرتے وقت علم ہو جاتا ہے کم از کم اسے کیا پیدا کرنا ہے مگر خدا کو یہ بھی نہیں ہوتا جب تک کہ وہ پیدا نہ ہو چکیں۔

اس صورت میں اول تو شاید انسانی مخلوقات کا عدد خدا کی مخلوقات سے بھی زیادہ ہو جائے۔ کیونکہ اعیان کی نسبت بلاشبہ ان کے افعال کروڑوں گنا زیادہ ہیں اور ان میں بھی انسان کے جس کے افعال کا تعلق تمام اعیان کائنات

سے ہے۔ پس خدا تو محض خالق اعیان ہے جو عدد میں کم ہیں اور انسان خالقِ افیاء ہے جن کا عدد اعیان سے کہیں زیادہ ہے اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ انسانی مخلوقاتِ خدائی مخلوقات سے زیادہ نہ رہے۔ اور پھر مخلوقات بھی ایسی کہ خدائی سرحد سے بالکل خارج جس پر اس کا کوئی بس نہ ہو۔ بلکہ علمِ قدیم بھی نہ ہو۔ تو یقیناً ان مخلوقاتِ انسانی کے بارہ میں وہ جبر جو بندہ کی طرف آتا خدا کی طرف لوٹ گیا کہ خدا تو اس کے بارہ میں بے بس ہو اور بندہ قادرِ مستقل اور مختار رکھلے۔ تو بندہ تو خدائی سرحد میں جا کُودا اور خدا بندگی کی بے بسی میں آ گیا۔ یعنی بندہ کا زور تو خدا کی خدائی پر چل گیا اور خدا کا زور خود اپنی خدائی پر بھی نہ رہا اور اس حد پر اس کا ارادہ۔ قدرتِ مشیت اختیار وغیرہ سب بیکار اور معطل ہو گئے یہی وہ تزیہ و تقلیدِ الہی ہے جسے لیکر قدریہ اونٹھے اور مسئلہ تقدیر کے ذریعہ اسے حل کرنے کھڑے ہوئے تھے۔

انصاف کیا جائے کہ اگر یہ سارے انسان خدائی کا دعویٰ کرنے لگیں تو قدریہ کا کیا منہ ہے کہ وہ اسے شرک کہہ کر رو کر سکیں۔ کوئی زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکیگا کہ ان انسانوں کی خدائی ناقص ہے کہ ان کا زور و اختیار صرف اپنے افعال کی حد تک چل سکتا ہے آگے نہیں۔ تو میں عرض کروں گا کہ خدا کی خدائی ہی کب کامل رہی کہ بندہ کی خدائی کو موردِ طعن بنایا جائے۔ خدا بھی تو اپنے ہی افعال کی حد تک خالق ہے نہ کہ بندہ کے افعال کی حد تک پس اگر بندہ اس کے افعال کی حد تک مجبور ہے تو وہ بندہ کے افعال کی حد تک مجبور ہے قادرِ مطلق نہ رہا نہ یہ رہا۔ کاموں کی بڑائی چھوٹائی کی بات تو الگ یہی نوعیت دونوں کی خدائی کی ایک ہی رہی پھر کیا وجہ ہے کہ ایک کو خدا کہا جائے اور ایک کو بندہ؟ بہر حال قدریہ کے اصول پر خدا کی خدائی کی بھی کچھ حدود نکلیں اور بندہ کی خدائی کی بھی کچھ حدود ثابت ہوئیں اور دونوں اپنے اپنے دائروں میں خالق اور خدا رکھ لیں۔ یہی وہ تقسیم ہے جو قدریہ نے بہت دماغ سوزی کی ساتھ اس لئے کی کہ بندہ کے اچھے بُرے افعال

کی ذمہ داری خدا پر عائد نہ ہو اور کوئی بُری نسبت اوس کی طرف نہ لوٹ سکے خواہ
خدا فی باقی نہ رہے۔ نیز تکلیف شرعی اور مجازات کا کارخانہ درہم برہم نہ ہو مگر
او نہیں کیا خبر تھی کہ وہ اس نظریہ کے ماتحت سرے سے خدائی ہی کا کارخانہ درہم
برہم کر جائیں گے۔ جس کی خاطر ان مسائل میں معرکہ آرائی تھی۔

بلکہ اگر غور کرو تو قدریہ کے اصول پر بندہ میدان ترقی میں خدا سے بھی
گوئے سبقت لے گیا اور خدا کو معاذ الشریسا ہونا پڑا۔ کیونکہ بندہ تو بزعم
قدریہ مخلوقیت کی حدود میں رہ کر خدائی کا کام کر گیا اور خدا اپنی خدائی کے مقام
پر رہ کر بھی خود اپنے ہی بندہ کے کاموں میں کوئی زور نہ دکھلا سکا۔ گویا محدود
تو لا محدودیت کی طرف چل نکلا اور لا محدود محدود بن کر رہ گیا۔ معاذ اللہ والہول
ولا قوۃ الا باللہ۔ حالانکہ ایک بلید سے بلید انسان بھی جانتا ہے کہ خدا ہے ہی
وہ جو اپنے وجود اور وجودی کمالات میں لا محدود ہو۔ لا محدود الذات ہو لا محدود الصفا
ہو اور لا محدود الافعال ہو۔ اگر کسی سمت سے اوس میں ذرا سی بھی تحدید آجائے گویا
اوس حد بندی کے اندر تو وہ ہو اور اوس سے باہر وہ خود نہ ہو یا اوس کی صفات نہ ہو
یا اوس کے افعال نہ ہوں غرض اوس کی ذات و صفات اور افعال پر عدم کی حد لگ
جائے کہ وہ اوس حد سے باہر معدوم ہو تو یہی وہ مخلوقیت کی علامت ہے کہ جس کے
بعد اوسے خدا نہیں کہہ سکتے۔

پس قدریہ کی ان ہفوات کا یا تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا ایک بھی نہ رہے صرف
مخلوق ہی مخلوق رہ جائے۔ اور یا یہ کہ مخلوق ایک بھی نہ رہے سب خدا ہی خدا
رہ جائیں مگر دونوں صورتوں کا انجام یہ ہے کہ نہ مخلوق رہے نہ خالق۔ کیونکہ پہلی
صورت میں خدا اور خلق سب ہی محدود ٹھہر گئے اور ہر ایک کے صفات و افعال و
اون کے واسطے ذات کو عدم کی حد بندیوں لے گھیر لیا اور ظاہر ہے کہ محدود خدا
ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ حد بندی کے معنی یہ ہیں کہ اس حد پر اوس کی ذات و
صفات اور افعال کا وجود ختم ہے اور آگے اس کا عدم ہے اور جو عدموں میں

گھرا ہوا ہو اور محدود و مقید ہو وہ حادث اور مخلوق ہوگا نہ کہ محدث اور قدیم۔ پس جسے خدا کہا تھا وہ تو بوجہ محدودیت مخلوق کے درجہ میں آگیا اور جسے پہلے ہی سے بندہ اور محدود مانا ہوا تھا اس کی مخلوقیت پہلے سے مسلم تھی تو حاصل وہی نکلا کہ خدا کوئی بھی نہ رہا صرف مخلوق ہی مخلوق رہ گئی۔ اور ظاہر ہے کہ جو مخلوق اپنے افعال میں خدا سے آزاد ہو وہ بلا خالق کے مانتی پڑے گی اور ظاہر ہے کہ مخلوق بلا خالق کے ممکن نہیں تو حاصل یہ نکلا کہ یہ مخلوق بھی جسے ہم نے بلا خالق کے مان لیا تھا کالعدم ہو گئی۔ اور اس سے بھی انکار لازم آگیا۔ ورنہ اجتماع نقیضین لازم آجائیگا۔ کیونکہ ایک مخلوق بوجہ مخلوق ہونے کے تو اپنے وجود میں غیر مستقل اور خالق کی محتاج ہو۔ اور پھر وہی مخلوق بوجہ بلا خالق موجود ہونے کے اپنے وجود میں مستقل اور خالق سے مستغنی بھی ہو۔ اور اس طرح ایک ہی شے بیکدم مستقل بھی ہو اور غیر مستقل محتاج بھی ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بداہت محال ہے۔ اس لئے یہ بھی یقیناً محال ہے کہ مخلوق کو بلا خالق کے موجود تسلیم کیا جائے۔ اسلئے یہ ساری مخلوقات اور یہ بندے جو ایک محدود اور عاجز خدا کی مخلوق تسلیم کی گئی تھی حقیقت میں بے خالق کی مخلوق نکلی جو یقیناً غیر موجود ثابت ہوتی ہے کیونکہ جب خدا نہیں کہ محدود خدا ہو نہیں سکتا، تو اس کی مخلوق بھی نہیں کہ مخلوق از خود ہو نہیں سکتی، اور خلاصہ یہ نکلا کہ نہ خالق ہے نہ مخلوق نہ موجود ہے نہ حادث ہے نہ قدیم۔ بلکہ ساری کائنات پر عدم ہی عدم چھایا ہوا ہے۔ غرض قدریہ کی نظری روش کا ایک نتیجہ تو یہ تھا کہ خدا ایک بھی نہ رہے۔ مخلوق ہی مخلوق رہ جائے جس کا انجام آپ نے دیکھ لیا اور یا پھر قدریہ کے ان فلسفیانہ مباحث کا دوسرا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مخلوق ایک بھی نہ رہے سارے خدا ہی خدا رہ جائیں اور وہ بھی ان گنت ہوں کیونکہ جب ان کے اصول پر بندہ بھی خدا ہی کی نوعیت کا نکلا جو افعال کو بلا اعانت خدا وندی از خود تخلیق کر سکتا ہے تو ایک نوع کے افراد پر ایک ہی نام بولا جاسکتا ہے۔ پس اگر وہ خدا ہے جسے پہلے سے خدا مانا ہوا تھا

بوجہ اوس کی خالقیت کے تو یہ بندہ بھی خدا ہو گیا بوجہ خالقیت افعال کے۔ اس صورت میں مخلوق کی نفی ہو کر ان گنت خدا اور بے شمار خالق ثابت ہو جائینگے اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ ہستی اعیان کے دائرہ میں سب کے سب خدا ہی خدا ہوں۔ مخلوق ندارد ہو۔ اور اگر کوئی غیر انسان مخلوق ہو بھی جیسے بہائم حیوانا و نباتات وغیرہ تو وہ نہ ہولے کی برابر اس لئے ہوں کہ ان سب کا مقصد خود انسان تھا یہ خود مقصود اصلی نہ تھے اور نہ ہی ان سے کمالات خداوندی کا جامع ظہور ہو سکتا تھا۔ دوسرے یہ اوس محدود خدا کی مخلوق ہوگی جو انسانی مخلوقات کے بارہ میں عاجز اور بے بس تھا تو یہ اوس کے افعال ہونگے نہ کہ حقیقی اعیان جیسے انسان کے افعال اوس کے مخلوق تھے کہ انہیں اعیان نہیں کہہ سکتے تھے اس لئے اعیان کے درجہ میں دو ہی نوعیت کے خدا ثابت ہوتے ہیں ایک خدا اور ایک اوس کے یہ اصطلاحی بندے۔ بہر حال جبکہ انسان خالقیت کے دائرہ میں آکر خدا ہو گیا تو نتیجہ یہ نکلا کہ عالم کا معتد بہ حصہ سب کا سب خدا ثابت ہوا اور جہان میں گویا خالق ہی خالق رہ گئے۔ کسی قابل ذکر مخلوق کا نشان نہ رہا جس سے خدا کی حسدائی کے کمالات نمایاں ہوں۔

مگر جبکہ یہ واضح ہو چکا ہے کہ یہ سارے خالق محدود ہیں اور ایک دوسرے کے افعال کے دائرے میں قدم نہیں رکھ سکتے اور محدود خدا ہو نہیں سکتا اس لئے یہ سب کے سب حقیقتاً خدا نہ ہوئے بعض استدلالی نتائج کے طور پر ان کا خدا ہونا لازم آگیا تھا جس میں واقعیت نہ تھی۔ پس مخلوق کی نفی تو اس لئے ہوئی تھی کہ یہ مخلوق خالق ثابت ہو گئی تھی۔ اور خالق کی نفی اس لئے ہو جاتی ہے کہ محدود و مقید خدا ہوتا نہیں تو حاصل پھر وہی نکل آیا کہ نہ مخلوق رہی نہ خالق۔ اور یہ سارا کا سارا عالم صرف عدم ہی کے پردوں میں چھپا ہوا رہ گیا جس کی موجودگی کی نوبت ہی نہیں آئی۔ پس نتیجہ قدیم بھی وہیں آکر پھیرے جہاں جبر یہ اور سوفسطائی اگر رکے تھے۔ فرق یہ ہے کہ جبر یہ صفات مخلوق کا انکار کر کے نفی خالق تک پہنچے

تھے۔ جس سے مخلوق کی نفی خود بخود لازم آگئی۔ اور قدر یہ صفات خالق کا انکار کر کے نفی مخلوق تک پہنچے جس سے خالق کی نفی خود بخود لازم آگئی۔ اور نتیجہ میں تمام اہل بدع ایک ہی انجام پر آ کر تھے۔ پس یہ تمام فرقے چلے تو تھے خالق و مخلوق کا رشتہ بتلانے اور حادث و قدیم کا ربط کھولنے اور پہنچ گئے ان دونوں کے صریح انکار پر۔ اس لئے وہ درمیانی نسبت اور حکم نسبت کا سوال بدستور تشنہ جواب رہ گیا جو مسئلہ تقدیر کا حقیقی موضوع تھا۔ اور ان سرقول میں سے کوئی بھی او سے حل نہ کر سکا۔

رہا سوفسطائیہ کا مذہب سو وہ اس قابل بھی نہیں ہے کہ او سے رد بھی کیا جائے کیونکہ وہ انکاروں کا مجموعہ ہے۔ ہر شے کی ذات کا انکار اوس کے وجود کا انکار صفات کا انکار۔ ہر شے کے افعال و خاصیات کا انکار وغیرہ وغیرہ جس کی بنا پر کسی مثبت حقیقت پر نہیں اور مذہب بہر حال وجودی چیز ہے جس کی بنیاد کسی وجودی حاصل پر ہوتی ہے نہ کہ کسی عدمی ضد اور نفی پر۔ اس لئے اول کا مذہب ایک عقل ہی سے نہیں واقعات سے بھی مردود ہے۔ وہ کسی مخلوق کا اختیار تو کیا مانتے سرے سے مخلوق کو موجود ہی نہیں مانتے لیکن جبکہ اختیار کی نفی جو آثار وجود میں سے ہے خلاف مشاہدہ ہے تو عین وجود کی نفی مشاہدہ یا واقعات کے مطابق کس طرح ہو جائیگی۔ اختیار جیسی نظری اور دقیق چیز جب کلیتہً معدوم ثابت نہیں ہو سکتی تو خود مخلوق جیسی ثقیل اور حتی چیز کو معدوم محض آخر کس طرح باور کر لیا جائیگا ؟

غیر کیا جائے تو یہ فرقہ بندہ کے وجود کا منکر نہیں بلکہ درحقیقت خدا کی شان تخلیق اور فعل خلق یا خالقیت کا منکر ہے۔ اوس کا یہ کہنا کہ عالم میں کوئی چیز بھی موجود نہیں یہ سب تو ہمت اور فرضیات ہیں درحقیقت یہ کہنا ہے کہ خدا نے عالم پیدا ہی نہیں کیا۔ کیونکہ پیدا کرنے کے معنی وجود دینے کے ہیں اور ان کے نزدیک وجود کسی چیز کا ہے ہی نہیں تو اس کے معنی اس کے سوا اور کیا ہیں کہ حلق

خداوندی واقع ہی نہیں ہوا یعنی اللہ خالق عباد ہی نہیں۔ پس یہ قدر یہ ہے بھی چار قدم آگے نکلے کہ وہ تو اللہ کو صرف خالق افعال عباد ہی نہیں مانتے تھے یہ اللہ کو خالق عباد بھی تسلیم نہیں کرتے۔

بلکہ اگر اور گہرائی کی طرف بڑھا جائے تو اندازہ ہو گا کہ یہ بلید فرقہ سرے سے خدا کے وجود ہی کا منکر ہے۔ کیونکہ خدا کے وجود پر استدلال مخلوقات ہی سے ہو سکتا ہے۔ مصنوع کو دیکھ کر ہی صانع کی طرف طبائع کا التفات ہوتا ہے۔ اس لئے جگہ جگہ قرآن نے مخلوقات کی خلقت اور ان کے آثار و احوال میں تدبر و تفکر بتلایا ہے تاکہ ان کے خالق کے وجود پر استدلال کیا جاسکے۔ جب مخلوق ہی سرے سے ندارد ہے کائنات میں کوئی موجود ہی نہیں تو موجود تک آخر کس زینہ سے عروج کیا جائے اور کیسے معلوم ہو کہ کوئی صانع ہے؟ جب کسی استدلالی شکل کے مقدمات ہی ندارد ہوں تو آخر اس کا نتیجہ کیسے ثابت ہو جائیگا؟ اور جب مصنوع نہیں صفت صناعی نہیں تو خود صناع کے وجود کی آخر کیا دلیل ہے اور کون اسے پہچانے کہ وہ ہے جبکہ تکوین کے دائرہ میں کوئی ہے ہی نہیں؟

نیز جس دلیل سے یہ سوفسطائیوں کی دنیا مخلوق کو وہی اور فرضی کہہ سکتی ہے اس دلیل سے اگر کوئی دوسرا خالق کے وجود کو بھی وہی اور فرضی کہہ دے کہ یہ ہی محض خیالات اور فرضیات کی نقشبندی ہے کہ خدا موجود ہے تو انہیں تردید کا کیا حق ہے اور کیا استدلالی قوت ہے کہ وہ اسے رد کر سکیں پس یہ فرقہ کائنات ہی کا منکر نہیں درحقیقت صفت تکوین و تخلیق کا منکر ہے۔ اور نہ صرف صفت تکوین و تخلیق ہی کا منکر ہے بلکہ اصلاً ذات خالق کا بھی منکر نکلتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ سوفسطائیہ نے تو مخلوق کا اور اس کے ضمن میں خالق کا انکار کر کے بزرگم خود مسئلہ تقدیر کو ثابت کیا۔

جبر نے صفات مخلوق کا انکار کر کے مسئلہ جبر و اختیار کا اثبات کیا اور

تدریہ نے مخلوق و خالق کا رشتہ باہمی توڑ کر مسئلہ قدر کا اثبات کیا۔ اور اس طرح ان سارے فرقوں نے مضحکہ انگیز طریق پر پروردگار کی تزیہ و تقدیس کا حق ادا کر دیا۔

مگر ان سب کا قدر مشترک اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ انہوں نے خالق و مخلوق کی اس درمیانی نسبت اور نقطۂ اعتدال کو چھوڑ کر واجب و ممکن کو الگ الگ دیکھا اور دونوں پر علیحدہ علیحدہ دو حکم لگا دیئے۔ ایک طرف اثبات کا اور ایک طرف نفی کا جس میں کوئی اشکال نہ تھا۔ یہ بحث جدا گانہ ہے کہ وہ حکم صحیح ہیں یا غلط اور ان کا منطقی انجام کیا ہے۔ لیکن درمیانی پیچیدگی کچھ نہیں۔

مگر اہل سنت و الجماعت نے (جو حقیقتاً اوس شریعت حقہ کے اصلی مقبر اور شارح ہیں جو خالق و مخلوق اور حادث و قدیم کا درمیانی رشتہ بتلائے اور اسے جوڑنے اور مضبوط کرنے کے لئے آئی ہے) اس اکھری اور ادھوری راہ میں قدم نہیں رکھا۔ اگر وہ بھی اہل بدع کی طرح واجب و ممکن کو غیر مربوط چھوڑ کر بعض ان کے الگ الگ احکام بتلا دیئے پر قناعت کر لیتے اور اس درمیانی نسبت کو نہ کھولتے تو وہ اپنے منصب سے نازل ہو جاتے اور شریعت حقہ کی تفسیر و تشریح اور توضیح و تلویح کا کوئی حق ادا نہ کر سکتے۔ اس لئے کسی پیچیدگی کی پرواہ کئے بغیر مردانہ وار انہوں نے اس نازک مرحلہ کی طرف قدم بڑھایا۔ اور اوس درمیانی اور معتدل رشتہ کو واشگاف کر دیا جو حقیقتاً بندہ اور خدا کے درمیان قائم ہے۔ اور حقیقت مسئلہ تقدیر کا حقیقی موضوع ہے۔ انہوں نے نہ تو صفات خالق کو ثابت کرتے وقت صفات عبد کی نفی کی اور نہ صفات عبد کو ثابت کرتے ہوئے صفات خالق کی نفی کی کہ پورے جہانوں کی نفی اون کے سر پڑتی۔ بلکہ انہوں نے دونوں کی صفات کو اپنی اپنی جگہ مان کر پھر تزیہ حق کا حق ادا کیا ہے۔ جو اہل بدع کے علی الذین عنہم ان کے اخلاص لہ اور اتباع انبیاء اللہ کا ثمرہ ہے۔ جس سے وہ کامیابی کی منزل پر پہنچ گئے۔

بود مویں ہو سے داشت کہ در کعبہ برد دست بر پائے کبوتر ند و نا گاہ رسید

ان حضرات کے معتدل مسلک اور خالق و مخلوق کے درمیانی نقطہ اتصال کی توضیح کے سلسلہ میں جہانتک اپنے فہم نارسا کی حد تک سمجھ سکا ہوں اور دوسروں سے بھی بشرط انصاف سمجھ لینے کی توقع رکھتا ہوں وہ یہ ہے کہ مسئلہ جبر و اختیار کی حقیقی بنیاد مسئلہ وجود و عدم پر ہے۔ اگر بندہ کے وجود و عدم کی صحیح نوعیت منکشف ہو جائے۔ حدوث و قدم کا درمیانی رشتہ کھل جائیگا اور مسئلہ جبر و قدر کی حقیقی نوعیت خود بخود سامنے آجائیگی۔ اور یہ نوعیت میرے خیال میں خالص عقلی بلکہ ایک حد تک حتیٰ اور مشاہد ہے جس میں کسی قسم کی کوئی بھی پیچیدگی نہیں۔ گویا مسئلہ تقدیر اپنی بنیادوں کے لحاظ سے ایک خالص عقلی مسئلہ ہے جو عقل پر معمولی سا بار ڈال کر ادنیٰ تاثر سے حل ہو سکتا ہے اور فہم سے اتنا قریب آ سکتا ہے کہ آدمی اس پر سب سے تخلف ایمان لے آئے۔

کیونکہ یہ ایک بدیہی حقیقت ہے کہ جس ملت نے بھی کائنات کے لئے خدا کا وجود تسلیم کیا ہے اور اسے کائنات کا خالق اور معطی وجود مانا ہے (جس میں قدریہ اور جبریہ بھی داخل ہیں) تو اس نے وجود کی اصل صرف ذات بابرکات حق ہی کو سمجھا ہے جس سے مخلوق میں وجود آتا ہے کوئی مخلوق از خود موجود نہیں ہو جاتی اس مرحلہ پر یہ ماننا خود بخود ضروری ہو جاتا ہے کہ بارگاہ حق کا وجود خانہ زاد اور اصلی ہے۔ عطا وغیرہ اور مستعار نہیں جو ممکن الزوال ہو۔ اسی لئے ذات اقدس جل و علا ازلی الوجود ابدی الوجود اور دائم الوجود ہے جس سے وجود کبھی زائل نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس کے برعکس بندہ کا وجود خود اپنا نہیں عطا راجع اور مستعار ہے ورنہ وجود اس کا اپنا ہونے کی صورت میں یہ بندہ لامحدود ماضی میں معدوم اور لامحدود مستقبل میں فارغ نہ ہوتا۔ بلکہ ازلی اور ابدی ہوتا۔ کیونکہ وجود بالطبع مطلوب ہے اور کوئی موجود بھی باختیار و برضا خود اپنا عدم نہیں چاہتا۔ نیز جبکہ بندہ کو مخلوق مان لیا گیا اور مخلوق کے معنی ہی وجود میں محتاج جلی خالق کے ہیں تو بندہ کا اپنی موجودگی کے لئے خالق سے وجود مانگنا اس کے سوا اور کس چیز کی

دلیل ہو سکتا ہے کہ بندہ اپنے وجود کا خود مالک نہیں۔ اور وجود اوس کا خود اپنا نہیں بلکہ اوس کے خالق کا ہے جس نے اسے وجود سے نوازا۔ اور موجود کہلا دیا۔ پس خدا کی ذات تو موجود اصلی اور واجب الوجود ثابت ہوتی ہے جس میں عدم اور عدم کے امکان کا نشان نہیں اور بندہ کی ذات عارضی الوجود اور معدوم اصلی ثابت ہوتی ہے جس میں ذاتی وجود اور بالفاظ اصطلاح وجوب کا نشان نہیں۔ خدائے برحق اپنی ذات سے خود بخود موجود۔ اور یہ بندہ اپنی ذات سے از خود معدوم۔ وہاں عدم کو راہ نہیں مل سکتی۔ اور یہاں ذاتی وجود کو راستہ نہیں مل سکتا۔ بہر حال بندہ کی اصلیت عدم ہے اور خدائے برحق کے یہاں اصل حقیقت وجود ہے۔ بندہ کے عدم پر حجب وجود حق کا نورانی پرتوہ پڑتا ہے تو وہ اوس کے اصلی عدم کو ڈھانپ کر اوس میں بھی وجود کی چمک دمک پیدا کر دیتا ہے اور بندہ موجود کہلانے لگتا ہے۔

پھر ایک بندہ کی ذات ہی نہیں اوس کے صفات کا بھی یہی حال ہے کہ اوس میں ہر وجودی صفت کا عدم تو اصلی ہے اور وجود محض عارضی ہے اصلی نہیں مثلاً بندہ میں علم اصل نہیں بلکہ عدم علم اصل ہے جس کو وہ پیدا بشی طور پر لیکر آتا ہے۔ بصر اصل نہیں بلکہ عدم البصر اصل ہے۔ پس جون جون اس کے صفاتی عدم پر خداوند کریم کی وجودی صفات کے پرتوے پڑتے رہتے ہیں وہاں وہاں یہ صفات کسوت وجود پہنتی رہتی ہیں اور بندہ ان صفات کا حامل بنتا رہتا ہے مگر اس طرح کہ اوس کا یہ صفاتی عدم خدا کے صفاتی وجود کے نیچے دب کر پس پردہ مستور ہو جاتا ہے اور باوجود عدمیت کے موجودگی کی ایک نمود قائم ہو جاتی ہے۔ مثلاً اوس کے سمع و بصر کے عدم پر حجب خدائی سمع و بصر کا وجود روشنی ڈالتا ہے تو بندہ بھی سمیع و بصیر کہلانے لگتا ہے۔ گویا اصالت وہ اب بھی عظیم السمع اور عظیم البصر ہی ہے۔ پھر بھی نوعیت اوس کے افعال کی بھی ہے کہ اوس میں ہر فعل کا عدم اصل ہے اور فعل کا وجود عارضی ہے۔ پس اس کے جون سے فعل کے عدم پر بھی فعل خداوندی کا وجودی پرتوہ پڑ جاتا ہے وہی فعل بندہ میں ظاہر ہو کر

اوسے فاعل کہلائے لگتا ہے۔ غرض یہ معدوم الاصل بندہ اپنی ذات و صفات اور افعال کے لحاظ سے اگر موجود بن سکتا ہے تو نہ ان خود کہ اوس کی خودی اور اصلیت تو عدم ہے نہ کہ وجود بلکہ وجود خداوندی کے پر توڑوں سے کہ وہ بندہ کے ذاتی عدموں پر واقع ہو کر اوسے ذاتاً و صفاتاً و افعالاً موجود کہلا دیتے ہیں ۵

بشناس کہ کائنات در عدم اند بل در عدم ایستادہ ثابت قدم اند
 این کون معلق از خیال و در ہم ہست باقی ہمگی ظہور نور و قدم اند
 پس بندہ کی ذات و صفات اور افعال کو خدا کی بے عیب ذات و صفات اور افعال سے وہی نسبت رہیگی جو در دیوار کی روشنی کو آفتاب کی روشنی سے ہے۔ یعنی روشن ہونا در حقیقت آفتاب کی صفت و نشان ہے کہ نور اوس میں خود اپنا ہے۔ نہ کہ در دیوار کی کہ اول میں روشنی خود اول کی نہیں اور وہ خود سے روشن نہیں کہ حقیقی معنی میں روشن کہلائے جانے کے مستحق ہوں۔ پس در دیوار اپنی ذات سے غیر منور اور تاریک ہیں مگر جب آفتاب اپنی بے انتہا فیاضیوں سے اپنا نور در دیوار کے عدم النور پر ڈالتا ہے تو در دیوار بھی بطور نام نہاد روشن و در منور کہلانے لگتے ہیں جن میں ذاتی طور پر تو عدم النور ہوتا ہے جو باقی رہتا ہے اور عارضی طور پر نور آجاتا ہے جو بعد چندے زائل ہو جاتا ہے۔ پس کہنے کو تو آفتاب بھی روشن ہے اور در دیوار بھی لیکن اس لفظی اور سمی اشتراک سے معنی اور حقیقت میں یکسانی یا اشتراک نہیں پیدا ہو سکتا کہ آفتاب میں نور اصلی ہے اور در دیوار میں عارضی۔ وہاں مستقل ہے یہاں غیر مستقل وہاں دوامی ہے یہاں نہ کامی۔ وہاں اپنا ہے اور یہاں پرایا۔ پس نور در دیوار میں کتنا ہی سما جائے رہے گا آفتاب ہی کا کہ جب وہ مشرق سے رُخ روشن سامنے کر لگا تو در دیوار وغیرہ تمام اشیا در منور دکھائی دینے لگیں گی۔ اور جب مغرب میں رُخ زریا کو چھپا لگا اور اپنا نور سمیٹ لگا تو سب چیزیں تاریک اور اندھیری نظر آنے لگیں گی۔ یعنی نور کا عطا و سلب آفتاب کے ہاتھ میں ہو گا نہ کہ خود در دیوار کے قبضہ میں۔

ٹھیک اسی طرح بندہ کی اصلیت و جبلت میں عدم ہی عدم ہے ذات کا بھی اور صفات و افعال کا بھی اور خدا میں ہر جہت سے وجود ہی وجود ہے پس وجود حقیقتاً خدا کا ہوگا بندہ کا نہیں۔ اس غیر موجود یا معدوم بندہ پر جب وجود الہی کی روشنی پڑیگی تو یہ موجود کہلایا جائے لگیگا۔ پس کہنے کو تو خدا بھی موجود ہے اور بندہ بھی موجود ہے وہ بھی سمیع و بصیر ہے اور یہ بھی۔ وہ بھی حقیقی و قائم ہے اور یہ بھی۔ وہ بھی علیم و خیر ہے اور یہ بھی ہے مگر بحر لفظی اور اسکی اشتراک کے حقیقی اشتراک کے حقیقی اشتراک یا معنویت کی یہاں کوئی ادنیٰ شرکت نہیں۔ وہاں ذات و صفات کا وجود اصلی ہے یہاں عارضی۔ وہاں حقیقی ہے یہاں محض مجازی۔ وہاں اصل ہے یہاں عکس۔ وہاں مستقل ہے یہاں غیر مستقل۔ وہاں دوامی ہے یہاں ہنگامی۔ اور خلاصہ یہ کہ وہاں اپنا ہے اور یہاں پرایا۔ کہ جب چاہیں دیدیں اور جب چاہیں چھین لیں۔ پس عطار و سلب کا فعل اُدھر سے ہے اور وجدان و حرمان کا انفعال اُدھر سے ہے۔

اس تقریر سے یہ خوب واضح ہو گیا کہ ذات حق میں وجود اصل ہے جس تک عدم کی رسائی نہیں۔ اور ذات عبد میں عدم اصل ہے جس میں ذاتی وجود کی رسائی نہیں۔ اسی کی ساتھ یہ حقیقت بھی ناقابل انکار ہے کہ کمالات سب کے سب وجود کے تابع اور وجود کے حصے ہیں۔ اور نقائص و عیوب سب کے سب عدم کے تابع اور عدم کے حصے ہیں سمیع۔ بصیر۔ کلام۔ قدرت۔ حیات وغیرہ تمام کی تمام وجودی حقائق اور ہستی کی صفات ہیں جو مثبت ہیں۔ اور وجود سے سرزد ہو رہی ہیں۔ کیونکہ ان کے معنی شنوا ہونا۔ بینا ہونا۔ بولتا ہونا۔ تو آنا ہونا۔ زندہ ہونا ہیں اور ظاہر ہے کہ ہونا ہی وجود کی حقیقت ہے جیسے نہ ہونا عدم کی حقیقت ہے جو منفی پہلو ہے اس لئے یہ صفات وجودی ہوتیں۔ لیکن عدم السمع۔ عدم البصر۔ عدم الکلام۔ عدم القدرت۔ عدم الحیات۔ وغیرہ جن پر عدم لگا ہوا ہے یعنی شنوائہ ہونا۔ بینا نہ ہونا۔ بولتا نہ ہونا۔ تو آنا نہ ہونا۔ زندہ نہ ہونا۔ سب عدمی صفات ہیں جو منفی پہلو رکھتی ہیں اس لئے وہ عدمی ہوتیں۔ اور ظاہر ہے کہ شنوائہ۔ بینا اور بولتا وغیرہ

ہونا ساری دنیا کے نزدیک کمال اور ہر شے اور ان صفات کا نہ ہونا یعنی بہرہ پران
 آندھاپن۔ گونگاپن۔ اپانج پین۔ عرقہ پین وغیرہ کھلے ہوئے نقائص و عیوب ہیں جن سے
 لوگ بچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس سے صاف واضح ہے کہ حقیقتاً کمال نام وجود کا
 ہے اور نقصان نام عدم کا ہے۔ کیونکہ مع بسر وغیرہ پر جب وجود کی نسبت لگ گئی
 تو وہ کمال بن گئے اور جو نہی اون پر عدم کی نسبت آگئی جب ہی وہ عیب ہو گئے۔ تو اس کا
 واضح مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ اصلی اور بنیادی کمال درحقیقت وجود
 ہے کہ جس پر اس کا نام لگ جاتا ہے وہ بھی کمال ہو جاتا ہے اور نقصان و عیب
 یا شر درحقیقت عدم ہے کہ جس سے بھی منسوب ہو جاتا ہے اس سے بھی عیب ندرتا
 ہے۔ بقول حضرت خاتم المحدثین شاہ عبدالعزیز قدس سرہ۔

”و در حقیقت ہر شے و بدی کہ در عالم می باشد بہ سبب اختلاط عدم

با وجود است پس جمیع شر و مستند بعدم اند و نور وجود دفع آل شرور است“

(تفسیر عزیزی پارہ ۱۰ ص ۲۹۶)

اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ وجود اللہ کا ذاتی انداز اصلی ہے جس میں عدم کا
 نشان نہیں اور عدم بندہ کا اصلی اور ذاتی ہے جس میں حقیقی وجود کا نشان نہیں۔ تو
 دوسرے لفظوں میں اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ کمال اللہ کا ذاتی ہے جس میں
 عیب کا نشان نہیں اور نقص و عیب بندہ کا ذاتی ہے جس میں ذاتی کمال کا
 نشان نہیں۔

اس حقیقت کو سامنے رکھ کر اب مسئلہ جبہ و اختیار پر غور کیجئے تو سب سے
 پہلے یہ واضح ہو گا کہ اختیار ایک وجودی صفت اور مثبت کمال ہے اور عدم
 الاختیار جس کا عرفی لقب جبہ ہے۔ ایک عدمی صفت اور منفی نقص و عیب ہے
 اور ظاہر ہے کہ جب ہر کمال حصہ وجود یا آثار و لوازم وجود میں سے ہے اور ہر
 نقص حصہ عدم اور آثار عدم میں سے ہے تو جہاں بھی وجود ہو گا وہاں اختیار
 ضرور ہو گا اور جہاں عدم ہو گا وہاں عدم الاختیار یعنی جبر ضرور ہو گا۔ پھر جتنا اور

جیسا وجود ہوگا اتنا ہی اور ویسا ہی اختیار بھی ہوگا۔

اس حقیقت کے پیش نظر اب سوال یہ ہے کہ آیا یہ پیدا شدہ بندہ موجود ہے یا معدوم؟ سوال اہل سنت تو بجائے خود رہے جس پر یہ اور قدر یہ میں سے بھی کوئی بندہ کے وجود اور موجودگی کا منکر نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ جب اس مخلوق بندہ میں بواسطہ تخلیق الہی وجود آگیا اور وجود بھی انسانی نوعیت کا جو جامع ترین وجودات اور خلق اللہ اداہر علی صہونہ کا مصداق ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ اس میں آثار و لوازم وجود مثلاً سمع۔ بصر۔ قدرت۔ اختیار۔ ارادہ۔ مشیت۔ حیات۔ و حرکت اور کلام و علم وغیرہ نہ آئیں؟ ورنہ اس کے یہ معنی ہونگے کہ شے اپنے آثار و لوازم سے جدا ہو کر پانی جائے۔ آگ ہو اور اس میں حرارت و روشنی نہ ہو۔ پانی ہو اور اس میں برودت و تبرید نہ ہو۔ آفتاب ہو اور اس میں نور و گرمی نہ ہو۔ حالانکہ ان اشیاء کو ماننا کہ ان کے ذاتی لوازم سے انکار کر دینا درحقیقت ان کی ذوات ہی کا انکار کر دینا ہے کیونکہ جب آگ میں حرارت و سوزش نہ ہو پانی میں برودت و تبرید نہ ہو اور آفتاب میں نور و حرارت نہ ہو تو اسے آگ پانی اور آفتاب کہنا محض فرضی یا نہ کہنے کے ہم معنی ہوگا۔ اسی طرح انسان موجود ہو اور جامع ترین وجود کیسا تھ موجود ہو تو اس میں ارادہ و مشیت۔ اختیار و قدرت اور علم و حیات وغیرہ کا ہونا بھی ناگزیر ہوگا۔ ورنہ ایسے انسان کو جس میں نہ زندگی ہو نہ حس و حرکت ہو نہ علم ہو نہ قدرت ہو یعنی جو ہی نہ ہو انسان کہنا یا دیوانگی ہوگا یا محض فرض و توہم۔ گویا موجود انسان سے ان صفات وجود کی نفی کر دینا درحقیقت خود وجود کی نفی کر دینا ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ انسان کا موجود ہو جانا ہی اس کے با اختیار ہونے کی سب سے بڑی دلیل ہے اور اس لئے اہل سنت ہی نہیں قدر یہ جس پر یہ کو بھی انسان میں اختیار تسلیم کرنا پڑیگا ورنہ بندہ کے وجود سے ہاتھ اوٹھانا پڑیگا۔

اللہ نے آدمی کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہے۔ یعنی اپنے کمالات علم و ایجاد اور تصرف و تخیل اور مثبت و قدرت عطا فرمائی ہے ۱۲

بہر حال بندہ کے نفس و جود سے تو اوس کے نفس اختیار کا ثبوت ملا۔ اب اسکی نوعیت وجود پر غور کیجئے تو اوس کے اختیار کی نوعیت بھی واضح ہو جائیگی۔ سو کون نہیں جانتا کہ بندہ موجود تو ضرور ہے مگر موجود مطلق نہیں۔ کہ اوس کے وجود پر کوئی حد اور قید نہ لگی ہوئی ہو۔ گویا وہ لامحدود اور لا انتہا ہو۔ کیونکہ اوس کی ذات کو تو اوّل تو وہ معدوم الاصل تھا۔ اوس کی اصلیت ہی عدم تھی۔ نہ کہ وجود۔ اگر اوس کی اصل وجود ہوتی تو وہ واجب الوجود ہوتا اور لامحدود ماضی میں معدوم نہ رہتا بلکہ موجود ہوتا اور جب ازل سے وہ موجود ہی ہوتا تو اسے وجود نہ ہو جانے اور پیدا کئے جانے کی کیا ضرورت ہوتی پس اوس کے مخلوق ہونے سے صاف واضح ہے کہ اوس کی ماضی یا اوس کے ازل پر عدم کی قید اور حد لگی ہوئی ہے جس سے اس ماضی میں اوس کا عدم ثابت ہوا۔ اسی طرح لامحدود مستقبل یعنی اب میں بھی وہ عدم ثابت اور فنا پذیر نظر آتا ہے اگر جانب مستقبل میں اوس کا وجود ضروری ہوتا تو وہ کبھی بھی نہ سکتا بلکہ موجود ہی رہتا اور اوس کے ممکن الزوال ہونے کی کوئی صورت نہ ہوتی حالانکہ اوس کے رات دن کے تغیرات اور آخر کار موت اس کی کھلی علامت ہے کہ اوس کا وجود برقرار رہنا ضروری نہیں پس جیسے وہ جانب ماضی میں معدوم تھا ایسے ہی جانب مستقبل میں بھی عدم زندہ ثابت ہوا جس سے معلوم ہوا کہ اوس کے مستقبل یا اب پر بھی عدم ہی کی حد بندی قائم ہے پھر یہ حالیہ وجود بھی جبکہ رات دن تغیرات اور حوادث کا مجوز بنا رہتا ہے جس سے اوس میں ہر آن فاروق بقا کی کشمکش رہتی ہے تو اس سے واضح ہے کہ یہ وجود بھی علم امیر ہے عرض زمانہ کے لحاظ سے ماضی حال اور مستقبل سب ہی میں اوس پر عدم کی قیدیں اور حدیں لگی ہوئی دکھائی دیتی ہیں۔

مکان کے لحاظ سے تو وہ ایک خاص حدود ڈھائی گز میں تو ہے اور اس سے باہر نہیں یہ نہیں کہ وہ ہر مکان و لامکان میں موجود ہے۔ جس سے اوس پر مکان میں بھی عدم کی حد بندی واضح ہے۔

پھر اسے جہات مکان کے لحاظ سے دیکھو تو مثلاً اگر وہ مشرق

میں ہے تو سمت مغرب میں نہیں یعنی اس سمت میں اوس کا عدم ہے اور اگر مغرب میں ہے تو سمت مشرق میں نہیں۔ اور معدوم ہے۔

جنوب میں ہے تو شمال میں نہیں۔ اور شمال میں ہے تو جنوب

میں نہیں فوق پر ہے تو تحت میں نہیں اور تحت میں ہے تو فوق پر نہیں اور پھر یہ جہات بھی بدلتی رہتی ہیں۔ آج اس سمت میں ہے تو کل کو اوس میں نہیں۔ اور آج نہیں ہے تو کل ہے جس سے واضح ہے کہ مکان کے لحاظ سے بھی اوس میں ہر سمت پر عدم کی حد بندی قائم ہے۔

پھر اوس کے عین جو ہر ذات کو تو ظاہر ہے کہ وہ ذات خداوندی یا اور اتر کر ذات ملائکہ یا اور نازل ہو کر ارواح مجردہ کے وجود کی طرح اوس کا وجود ذاتی یا کم از کم ایسا مضبوط و مستحکم نہیں کہ وہ دائمی یا دیرپا ہو اور اوس میں کوئی بھی کمزوری نہ ہو بلکہ ہر اوس عارضی چیز کی طرح جو ذات میں بیوست نہ ہو بلکہ باہر سے عارض ہو جانے کی وجہ سے کمزور ہو یہ انسانی وجود نہایت کمزور اور علی شرف الزوال رہتا ہے جس سے اوس کی عدم نمائی اور وجود طلبی ظاہر ہے گویا یہ وجود خود اپنے سہارے قائم نہیں بلکہ دوسرے وجودات اسے مدد پہنچاتے ہیں تو یہ کمزور کی طرح پڑا رہتا ہے ورنہ چل بستا ہے۔ اس سے واضح ہے کہ فقط زمان و مکان اور جہات و سمات ہی میں اس مخلوق پر عدم کی حد بندیاں قائم نہیں بلکہ عین ذات پر بھی عدم کا پہرہ چوکی بیٹھا ہوا ہے۔

بہر حال اوس کی ذات زمان و مکان و سمات و جہات اور خود اپنے جوہر کے لحاظ سے ہر چار طرف سے عدم سے گھری ہوئی ہے اور درمیان میں تھوڑا سا حصہ وجود کا آیا ہوا ہے۔

پھر ذات ہی نہیں یہی حال اوس کی صفات کا بھی ہے کہ وہ بھی ہر طرف سے عدم سے گھری ہوئی ہیں۔ مثلاً اوس کا علم ہزار دو ہزار دس ہزار اشیا کو اسما پر حاوی ہوگا۔ لیکن ان دس ہزار کے سوا ان گنت اشیا و اسماء کے ساتھ

اوس کا عدم العلم یعنی جہل والبتہ ہوگا جس سے اوس کی صفت علم بھی عدم سے محدود ثابت ہوئی اسی طرح سماع و بصر کے دائرہ میں مثلاً اگر وہ میل دس میل کی آوازیں و صورتیں سُن اور دیکھ سکتا ہے تو اس حد سے باہر پھر وہی عدم السمع اور عدم البصر کی حدود آجاتی ہیں اور سماع و بصر پر بھی عدم کی حد بندی ثابت ہوتی ہے۔

بہر حال اس سے صاف واضح ہے کہ اس مخلوق بندہ کی ذات و صفات زمان و مکان - کیف و کم سمت و جہت اور نسبت و اضافت سب ہی کے لحاظ سے محدود الوجود ہے جس کے ہر جانب عدم کا لشکر محاصرہ کئے ہوئے کھڑا ہے اور بیچ میں ذرا سی جھٹ مٹی نمود اور وہ بھی بے بود و جود کی قائم ہے۔ ظاہر ہے کہ ان احوال میں اس بندہ کو موجود مطلق نہیں کہہ سکتے ورنہ اگر وہ موجود مطلق ہوتا گویا اوس کے وجود کے کسی جانب کوئی قید عدم کی نہ ہوتی یعنی وہ ہر سمت اور ہر جہت میں موجود ہی موجود ہوتا تو اسے واجب الوجود کہتے نہ کہ ممکن الوجود۔ ظاہر ہے کہ پھر اوس میں اور خالق میں فرق ہی کیا رہ جاتا کہ اسے تو واجب الوجود اور خالق کہتے اور اسے مخلوق۔

اس سے یہ نتیجہ بالکل واضح ہو گیا کہ اڈل تو وجود اس بندہ کا خود اپنا نہیں ورنہ اپنا ذاتی ہونے کی صورت میں وہ ماضی و مستقبل اور ازل و ابد میں از خود اپنی ذات و صفات کے لئے عدم کیوں گوارہ کرتا۔ کیونکہ وجود بالطبع مرغوب و مطلوب ہے اور عدم بالطبع مکروہ و مبغوض ہے اسی لئے عدمی آثار یعنی عدم صحت - عدم قوت - عدم علم - عدم بشارت - عدم حیات - عدم توکل اور روحانیات میں عدم ایمان - عدم صدق - عدم حیار - عدم غیرت وغیرہ وغیرہ سے جن کے عرفی القاب مرض - ضعف - جہالت - القباض - موت - وسائل زندگی کا فقدان - کفر و بے ایمانی - جھوٹ - بے حیائی - بے غیرتی ہیں مخلوق کو سوں بھاگتی ہے۔ اور اوں کی وجودی حقائق - صحت - قوت - عزم بشارت - زندگی - وسائل زندگی اور ایمان داری - سچائی - حیا داری - غیرت و

صحبت وغیرہ کے حاصل کرنے اور باقی رکھنے میں جان لڑا دیتی ہے۔ اس حب و بغض کا معیار وجود و عدم کے سوا کیا ہے کہ جب اون پر عدم لگ گیا تو بغض پیدا ہو گیا اور جب وجود کی نسبت آگئی تو شوق و رغبت پیدا ہو گئی جس سے واضح ہے کہ وجود بالطبع محبوب۔ مطلوب ہے اور عدم بالطبع مکروہ و مبغوض ہے۔ اندریں صورت اگر بندہ وجود کا مالک ہوتا تو وہ لا محدود باقی اور غییر متناہی مستقبل میں اپنے عدم کو کیسے گواہ کرتا۔؟ جو اس کی کھلی دلیل ہے کہ اس بندہ کا وجود اپنا نہیں محض عطا بحق ہے جو براے چندے اس خاکدان سفلی میں ڈال دیا گیا ہے۔ پس بندہ محدود الوجود اور عارضی الوجود کہلائے گا۔ واجب الوجود نہیں۔ موجود محض ہو گا موجود مطلق نہیں۔

دوسرے یہ بھی واضح ہوا کہ اس بندہ کو اگرچہ حق تعالیٰ عز اسمہ کے وجود کی ایک ہلکی سی بالش نے وجود کی کچھ نمود بے بود بخش دی جس سے وہ موجود بھی کہلانے لگا لیکن اوس کے عدم اصلی کے شوائب اس ضعیف سے وجود سے کلیتہً مضحی نہیں ہوئے یعنی وجود کی چادر نے اوس کے عدم اصلی کو صرف مستور اور مخفی کر دیا لیکن عدم اور آثار عدم کو کلیتہً زائل نہیں کیا اسی لئے اوس کی ذات و صفات سب میں عدم کے آثار بلکہ خود عدم رلا ملا پایا جاتا ہے جس نے چار طرف سے اوس کے عارضی وجود کو گھیر بھی رکھا ہے اور خود اوس میں بھی سرایت کئے ہوئے ہے۔

اب ہم اس حقیقت کو ان الفاظ میں بھی لاسکتے ہیں کہ اس مخلوق کی حیثیت یہ ہے کہ وہ وجود و عدم کا ایک مخلوق مرتق ہے نہ وجود محض ہے ورنہ خدائی کی حدود آجائیں۔ نہ عدم محض ہے ورنہ وہ مخلوق اور قابل ذکر شے نہ رہے کہ اوس کے بارے میں کسی تصور و تصدیق کا دروازہ کھلے۔ پس ”وہ ہو“ اور ”خدا بھی نہ ہو“ اور ”نہ ہو مگر قابل ذکر ہو“ یہ شان صرف اوسی مخلوق کی ہو سکتی ہے جو وجود و عدم کا مجموعہ ہو مگر یہ بھی ضرور ہے کہ اس مجموعہ میں وجود کا حصہ تو قلیل و علیل ہو اور عدم کا حصہ غریض و طویل۔ غرض ایک تو یہ واضح ہوا کہ بندہ محدود الوجود ہے موجود

مطلق نہیں۔ دوسرے یہ کہ اوس کا عارضی وجود ضعیف اور کمزور ہے اور عدم اصلی کثیر اور غالب۔ تیسرے یہ کہ بیک وقت وہ موجود بھی ہے اور معدوم بھی یعنی معدوم الاصل ہے اور موجود الوقت۔

اب غور کیجئے کہ جب اختیار آثار وجود میں سے ہے جو حصہ وجود ہے تو جو انسانی وجود کی نوعیت ثابت ہوئی ہے وہی اوس کی نوعیت بھی ہونی چاہئے سو ظاہر ہے کہ اول تو جب بندہ کا وجود اپنا نہیں عطا رہتا ہے تو صاف واضح ہے کہ اختیار بھی اوس کا اپنا نہیں بلکہ عطا رہتا ہوگا۔ جو اوس کے عارضی اور غیر مستقل ہونے کی دلیل ہے۔ نیز جبکہ یہ بھی واضح ہو گیا کہ بندہ موجود مطلق نہیں جو شائبہ عدم سے خالی ہو تو یہ بھی کھل گیا کہ وہ مختار مطلق بھی نہیں ہو سکتا کہ اوس کے اختیار پر عدم الاختیار کی حد بندیاں لگی ہوئی نہ ہوں۔ یعنی اوس کا اختیار خدا جیسا اختیار نہیں ہو سکتا کہ وہ جو چاہے کر گذرے اور جس قسم کے چاہے افعال اوس اختیار سے معرض وجود میں لے آئے بلکہ محدود الاختیار ہوگا۔ پس خدا چونکہ موجود مطلق ہے جس کے وجود پر کسی سمت سے بھی عدم یلغار نہیں کر سکتا۔ اس لئے وہ مختار مطلق بھی ہے کہ کسی جانب سے بھی اوس پر جسبہ دخل نہیں ہو سکتا اور کوئی شے نہیں کہ اوس پر اوس کا اختیار اور زور نہ چلے۔ پس وہ فاعل بالا اختیار ہے جو اشیاء کو وجود بخشتا ہے اور اپنے مفعولات کو عدم سے وجود میں نمایاں کرتا ہے لیکن انسان چونکہ موجود مقید ہے اس لئے وہ مختار مقید اور محدود الاختیار بھی ہے کہ اوس کا ہر چاہا پورا نہیں ہو سکتا کیونکہ مقید ہونے کے معنی واضح ہو چکے ہیں کہ ایک حد تک تو وہ مختار ہے اور اوس کے بعد نہیں۔ پس جس طرح اوس کے وجود کے ہر چہا طرف عدم کی حدیں قائم ہیں اسی طرح اوس کے اختیار کے ارد گرد بھی عدم الاختیار یعنی جسبہ کی حدیں لگی ہوئی ہیں۔ مثلاً وہ اختیار و قدرت رکھتا ہے کہ کتاب اٹھالے۔ چار پائی اٹھالے۔ من دامن کا بوجھ بھی اٹھالے لیکن یہ اوس کا اختیار و قدرت نہیں کہ وہ مکان بھی سر پر اٹھالے یا اپنے ارادہ و اختیار سے عناصر بنالے یا تولید کی ایجاد کر دے۔ یا اشیاء میں

خاصیات پیدا کر دے۔ یا بلا وسائل عادیہ کوئی گمنام شہود پہلے آئے۔ یا مثلاً اوس اختیار و قدرت ہے کہ ایک پیر اوٹھالے اور کھڑا رہے لیکن یہ قدرت نہیں کہ دوسرا پیر بھی اوٹھالے اور کھڑا رہے۔

غرض اوس کا فعل پیدا شدہ اشیاء میں صرف جوڑ توڑ ترکیب و تحلیل اور وصل و فصل تک محدود ہے اور وہ بھی اون قوی سے جو اوس کے اندر خود اوس کے پیدا کردہ نہیں اور پھر وہ بھی ایک حد تک نہ کہ مطلقاً۔ پس نہ فعل کی قویس اپنے اندر اوسکی ایجاد ہے نہ مفعولات ہی اوس کی ایجاد ہیں یعنی نہ مبنائی فعل کو اوس نے وجود دیا نہ آثار فعل اوس کی ایجاد سے موجود ہوتے ہیں صرف فعل اوس کے ہاتھ میں ہے اور وہ بھی اوس اختیار سے جو مطلق نہیں بلکہ مقید ہے خود اوس کا پیدا کردہ نہیں بلکہ اوس کے خالق کا عطا کردہ ہے۔ اور اس ضعیف اختیار سے بھی بواسطہ آلات جو مخلوق خداوند ہیں۔ اس لئے نہ وہ مختار مطلق ہے نہ فاعل مطلق۔ کیونکہ وہ موجود مطلق نہیں۔

پس قدرت ہو یا مشیت اور ارادہ ہو یا اختیار کسی سلسلہ میں بھی عموم و اطلاق کی قبا اوس کے وجود پر مستطبق نہیں ہوتی۔ اسی لئے نہ اوس کی شان یہ فعل مایہ ایشاء ہے نہ بحکم مایہ ربہ ہے اور نہ بخلق مایہ ایشاء و بجنائز ہے۔

پھر جبکہ اس بندہ کی ترکیب وجود و عدم سے ثابت ہوتی ہے تو بلاشبہ اسکی ترکیب اختیار و جبر سے بھی ناگزیر ہے۔ پس جیسے وہ وجود محض نہیں ایسے ہی وہ مختار محض بھی نہیں اور جیسے وہ عدم محض نہیں ایسے ہی وہ مجبور محض بھی نہیں۔ پس جبر و کالیہ کہنا کہ بندہ میں سرے سے اختیار و ارادہ کا نشان ہی نہیں۔ اور وہ اینٹ پتھر کی طرح مجبور محض ہے۔ درحقیقت یہ کہنا ہے کہ بندہ میں وجود کا نشان نہیں وہ محض محض ہے۔ حالانکہ یہ چہیز خلاف واقعہ ہونے کے علاوہ خود اوس کے مسلمات کے بھی خلاف ہے کہ وہ بندہ کو مخلوق کہہ کر موجود مان چکے ہیں۔ پھر بھی اوس کی صفت ارادہ و اختیار سے انکار کر دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ آگ کو موجود مان کر اوس کی حرارت سے یا پانی کو موجود کہہ کر اوس کی برودت سے انکار کر دیا جائے۔ پس اوس کا بندہ کو

موجود کہہ کر محتسار نہ ماننا جبکہ اختیار اہتمام و خواص وجود میں سے ہے۔ دو صورتوں سے خالی نہیں ہو سکتا۔ یا وہ اختیار عجبہ کا انکار کر کے اسے موجود کہنے میں جھوٹے ہیں اور یا موجود کہہ کر اسے با اختیار نہ ماننے میں کاذب ہیں۔ والکذب بھلک۔ اسی طرح قدر یہ کہنا کہ بندہ میں سرے سے جبر ہی کا نشان نہیں اور وہ خدا کی طرح مختار محض ہے۔ درحقیقت یہ کہنا ہے کہ اس میں عدم یا آثار عدم کا نشان نہیں اور وہ موجود مطلق ہے۔ گویا غیر مخلوق ہے حالانکہ یہ چیسر خلاف واقعہ ہونے کے علاوہ خود اذن کے مسلمات کے بھی خلاف ہے کہ وہ بندہ کو مخلوق مان چکے ہیں اور مخلوق کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنی ذات و صفات سمیت کتم عدم میں مخفی تھا خدا کے وجود دے سے موجود ہوا ہے۔ یعنی موجودگی سے پہلے معدوم تھا اور موجودگی کے بعد قابل عدم ہے۔ نیز بحالت موجودگی آئے دن کے تغیرات سے عدم آمیز ہے جس سے عدم کے شوائب مٹ نہیں گئے ہیں۔ سو ایسے عدم ناموجود کو موجود مطلق کیسے تسلیم کر لیا جائیگا کہ جس میں عدم کا نشان نہ ہو۔ اس لئے اسے ایسا مختار محض کیسے تسلیم کر لیا جائیگا کہ جس میں جبر کا نشان نہ ہو۔

بہر حال اس سے واضح ہوا کہ بندہ میں نہ اختیار مطلق ہے نہ جبر مطلق بلکہ ایک بین بین کیفیت ہے جو اختیار و جبر کے درمیان میں ہے جس میں اختیار کیسا تھا جبر کی آمیزش کا قصہ لگا ہوا ہے۔

ہاں پھر اسی طرح بندہ کے وجود عدم کی ایک نوعیت یہ ہے کہ دونوں میں اس کے ارادہ و اختیار یا خواہش کا کوئی دخل نہیں۔ اگر وہ ازل الازل میں معدوم تھا تو اسے اس کی بھی مجبوری تھی اور اگر وہ ابداً باؤتک موجود رہے تو اسے اس کی بھی مجبوری ہی ہوگی۔ نہ آیا اپنے اختیار سے نہ جائیگا اپنے اختیار سے ۵

لائی حیات آئے قضا لپہلچلی چلے اپنی خوشی سے آئے نہ اپنی خوشی چلے
غرض اسے وجود دیا جائے تو لینے پر مجبور ہے اور چھینا جائے تو واپس دینے پر
مجبور ہے۔ خود کا نہ وجود پر بس ہے نہ عدم پر۔ یہی صورت اس کے ارادہ و اختیار

کی بھی ہے جو اس کے وجودی اوصاف میں سے ہے ہونے میں اس کو عارضی وجود سے پیدا شدہ ہونے کی وجہ سے غیر مستقل ہے کہ اس کی باگ ڈور بھی بندہ کے ہاتھ میں نہیں بلکہ خدا کے ہاتھ میں ہے جیسے وہ بلا اختیار خود موجود ہے ایسے ہی بلا ارادہ خود وہ با اختیار بھی ہے۔ بندہ کی طاقت نہیں کہ وہ موجود ہو اور با اختیار نہ ہو۔ جیسے وجود اس کے ہاتھ میں نہیں کہ چاہے موجود بن جائے چاہے معدوم ایسے ہی اختیار بھی اس کے ہاتھ میں نہیں کہ چاہے مختار بن جائے چاہے مجبور بلکہ اسے تا بعد موجودگی مختار ہی رہنا پڑیگا پس جیسے اینٹ پتھر اپنے افعال کو اضطرار سے کرنے پر مجبور ہیں مختار بنکر نہیں کر سکتے ورنہ ان میں اضطرار کی پیدائش لغو ہو جائے۔ ایسے ہی انسان اپنے تمام اختیاری افعال کو اختیار ہی سے کرنے پر مجبور ہے۔ مسلوب الاختیار یا مضطر بنکر نہیں کر سکتا۔ ورنہ وجود کے ہوتے ہوئے اس وجودی صفت (اختیار) کی پیدائش اس میں لغو ہو جائے۔ اور اس کی عرش کی حریت اور دوسری اختیاری حرکات جیسے کھانا پینا۔ چلنا پھرنا۔ اوٹھنا بیٹھنا وغیرہ میں کوئی فرق باقی نہ رہے بلکہ اختیاری غیر اختیاری کی تقسیم ہی لغو اور دنیا کی نیست و نابود ہو جائے۔ حالانکہ یہ تقسیم معروف عام اور معلوم خواص و عوام ہے جو فطرتوں میں مرکوز اور متعارف ہے۔ پس جیسے یہ بندہ موجود رہتے ہوئے اپنے کو معدوم نہیں بنا سکتا کہ موجود بھی رہے اور معدوم محض بھی ہو جائے ایسے ہی وہ مختار رہتے ہوئے (جس میں وہ اپنے وجود کی وجہ سے مجبور ہے) اپنے کو معدوم الاختیار نہیں کر سکتا کہ مختار بھی ہو اور غیر مختار بھی۔ ورنہ یہ بھی اجتماع نقیضین کا جو محال ہے۔ اس سے واضح ہے کہ جیسے یہ بندہ مجبور فی الوجود ہے ایسے ہی مجبور فی الاختیار بھی ہے۔

پس جبریہ کا یہ کہنا کہ اس میں سرے سے اختیار ہی نہیں اور وہ کوئی فعل بھی اپنے ارادہ و اختیار سے نہیں کر سکتا۔ گویا فاعل ہی نہیں بایں معنی تو صحیح ہے کہ وہ مختار ہونے میں کوئی اختیار نہیں رکھتا کہ بلا اختیار جبر محض سے کام کرنے لگے

سو اس خبر سے بندہ کے اختیار کی نفی نہیں ہوتی بلکہ اس کا اختیار اور زیادہ ہو کہ طریق پر ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ کوئی عمل بھی بلا اختیار نہیں کر سکتا لیکن بایں معنی غلط ہے کہ وہ سرے سے فاعل یا اختیار ہی نہیں کیونکہ ابھی واضح ہوا کہ اس کے معنی مجبور فی الاختیار کے ہیں۔ مسلوب الاختیار کے نہیں۔

پھر اسی سابقہ تقریر کی رو سے قدر یہ کہ یہ کہنا کہ وہ محض مختار عمل ہی نہیں بلکہ خالق عمل بھی ہے۔ اس لئے غلط ہے کہ جس بندہ کے ہاتھ میں نہ خود اپنا وجود ہونہ اپنا اختیار تو وہ بنات خود کسی شے کو پیدا کرنے اور وجود دینے کے قابل کب ہو سکتا ہے کہ اسے خالق افعال کہا جائے؟ کیونکہ خلق کے معنی وجود دینے کے ہیں۔ اور وجود دیا تو وہ براہ راست وجود کے خزانہ سے عطا کرتا تو وجود کا خزانہ اس کے ہاتھ میں نہیں اور نہ وہ خود ہی وجود کا خزانہ ہے جبکہ خود اس کا وجود عطا رحمتی اور مستعاً ہے جو اس کے بس میں بھی نہیں۔ اور یا پھر اختیار کی قوت سے خزانہ وجود سے وجود دیتا تو خود اختیار بھی بوجہ وجودی صفت ہونے کے اس کی چیز نہیں کہ خود وجودی اس کی خبر نہیں۔ پس جبکہ یہ بندہ نہ خود خزانہ وجود ہے نہ خزانہ وجود پر اس کا بس ہے کہ اپنے اختیار سے وجود کھینچ لائے تو کون عقلمند یہ تسلیم کر لے گا کہ یہ بندہ کسی شے کو بھی خواہ وہ اس کا فعل ہی کیوں نہ ہو خود وجود دے سکتا ہے اور خلق الہی سے بے نیاز ہو کر انڑو کسی شے کی تخلیق کر سکتا ہے۔ اس لئے یہ بندہ کسی طرح بھی فاعل بالایجاد نہیں کہلایا جاسکتا۔ زیادہ سے زیادہ فاعل بالاختیار کہلایا جاسکتا اور وہ بھی باختیار ضعیف و غیر مستقل الّا یہ کہ مجازی طور پر اسے خالق بھی اسی طرح کہہ دیا جائے جس طرح مجازاً اسے علیم و حکیم اور رحیم و کریم بھی کہہ دیا جاتا ہے۔ مگر اس کے معنی اس کے سوا کچھ نہیں ہوتے کہ اس پر کسی کی رحمتی و کریمی اور علمی و حکیمی کا سایہ اور پر توہ پڑ گیا ہے جس سے اس پر بھی ان اوصاف کا اطلاق مجازاً آنے لگا۔

بہر حال یہ مسئلہ واضح ہو گیا کہ تخلیق اشیاء اختیار مطلق سے ہو سکتی ہے جس میں جبر و ضعف کا نشان نہ ہو اور یہ شان صرف خلق خداوندی کی ہے کیونکہ وہ جبر و

اوسى کا مطلق ہے جس میں عدم کا نشان نہیں۔ نہ کہ اختیار ناقص یا اختیار مخلوط سے جس پر جب ارادہ عدم الاختیار کی حد بندیاں لگی ہوتی ہوں اور یہ شان بندہ کی ہے کہ اوس کا وجود بھی محظوظ ہے جس پر عدم ہر طرف سے چھایا ہوا ہے بہر حال بندہ کا مجبور فی الاختیار ہونا نہ اسے معدوم الاختیار اور عظیم انفعال ثابت کر سکتا ہے جو جب سر یہ کا دعویٰ ہے کیونکہ اوس میں جبری اور ضروری اختیار موجود ہے اور نہ اسے مختار مستقل اور خالق الفعل ثابت کر سکتا ہے جو قدر یہ کا دعویٰ ہے۔ کیونکہ اوس میں اختیار ہے مگر مجبوری کا ہے خانہ زاد نہیں کہ اوس کے ذریعہ وجود کی داد و دہش پر قبضہ پایا جاسکے۔

پھر بندہ کے وجود کی ایک نوعیت یہ ہے کہ وجود اور کمالات وجود باہم لازم ملازم ہیں ان میں جدائی اور انفصال نہ جمع ہونے میں ہے نہ متفرق ہونے میں یعنی وجود آتا ہے تو یہ آثار و کمالات وجود بھی ساتھ آتے ہیں اوس سے جدا نہیں ہوتے اور جاتا ہے تو وہ بھی اوس کی ساتھ چلے جاتے ہیں۔ جانے میں بھی اوس سے جدا نہیں ہوتے جیسے آفتاب طلوع ہوگا تو روشنی اور حرارت بھی اوس کے ساتھ نمایاں ہوگی اور جب وہ غروب ہوگا تو یہ آثار بھی اوس کے ساتھ غروب ہو جائیں گے۔ کسی حالت میں ایک دوسرے کا ساتھ نہیں چھوڑتے۔ جس سے صاف واضح ہے کہ اوصاف وجود وجود کے تابع نہ ہونگے۔ یہ ناممکن ہے کہ وجود تو نہ ہو اور آثار وجود جلوہ گر ہوں یا آثار وجود ہوں اور وجود نہ ہو۔ گویا آفتاب تو نہ ہو مگر اوس کی نورانیت دنیا بھر میں حرکت کر جائے۔ پس ایسے ہی یہ بھی ناممکن ہے کہ بندہ کا یہ عارضی وجود تو حرکت میں نہ آئے اور اوس کا ارادہ و اختیار مستقلاً خود بخود حرکت میں آکر افعال کو نمایاں کرنے لگے؟ کیونکہ ارادہ و اختیار کے ڈھانچہ میں درحقیقت وجود ہی تو حرکت کرتا ہے۔ وجود سے الگ ہو کر ارادہ و اختیار کوئی چیز ہی نہیں۔

ہاں پھر جو نسبتہ بندہ کے ارادہ و اختیار کو اوس کے عارضی وجود سے ہے

بجسہ وہی نسبت بندہ کے اس عارضی وجود کو خدا کے اصلی وجود سے ہے۔ کیونکہ اگر یہ ارادہ و اختیار اس عارضی وجود کے آثار میں سے ہے اور خود کوئی چیز نہیں ایسے ہی بندہ کا یہ عارضی وجود خدا کے ذاتی وجود کے آثار میں سے ہے اور خود کوئی چیز نہیں۔ فرق یہ ہے کہ سورج سے تو اس کے آثار بلا ارادہ خود مھل و س کے طلوع سے نمایاں ہو جاتے ہیں اس لئے کہ وہ فاعل بالا اختیار نہیں صرف علت ہے اور خدا سے اس کے آثار بلا ارادہ سرزد ہوتے ہیں کہ وہ کائنات کی علت نہیں فاعل بالا اختیار ہے۔ گویا سورج کے آثار (روشنی و حرارت) کا ظہور و خفا خود سورج کے طلوع و غروب سے متعلق ہے اور وجود خداوندی کے آثار کا ظہور و خفا اس کی ذات کے بجائے اس کے ارادہ و اختیار اور اس کی ازلی توجہ و عنایت سے تعلق ہے۔ لیکن بہر حال جب بھی اس کی ازلی عنایت سے مخلوقات دائرہ وجود میں آکر عارضی وجود سے موجود ہو جائے تو بلاشبہ وہ خداوندی وجود ہی کے آثار میں سے ہونگی بالاعتماد استقلال اون کا کوئی وجود خدا سے الگ ہو کر نہیں ہو سکتا۔ اس لئے بندہ کے اس عارضی وجود کی ہر حرکت تابع ہوئی اللہ کے وجود اصلی کی حرکت کے۔ ورنہ اگر یہ عارضی اور تابع محض وجود جو وجود خداوندی کا محض ایک ظل اور سایہ ہے۔ خود بخود متحرک ہونے لگے۔ گویا دھوپ بغیر آفتاب کے حرکت کئے خود بخود متحرک ہو جائے تو اس سے عارضی اور اسے اصلی کہنا بے معنی اور لغو ہو جائیگا۔ پس جس دلیل سے بندہ کا ارادہ و اختیار اپنی حرکت و سکون میں خدا اس بندہ کے عارضی وجود کی حرکت و سکون کے تابع ہے اس دلیل سے بندہ کا یہ عارضی وجود اپنی حرکت و سکون میں تابع ہے خدا کے ذاتی وجود کی حرکت کے اور وہ حرکت اس کے ارادہ و اختیار کی ہے تو منطقی طور پر نتیجہ یہ نکلا کہ بندہ کے تمام ارادی حرکات و سکنات تابع ہیں اللہ کے ارادہ و اختیار کی حرکت کے۔ پھر اس موجود عارضی بندہ کی وہی صفت حرکت میں آئیگی جو موجود اصلی کی صفت حرکت کریگی۔ اس کی سمع و بصر اس کی سمع و بصر سے اس کی مشیت و قدرت اس کی مشیت و قدرت سے

اور اس کی حیات اوس کی حیات سے ۔

پس بندہ کے ارادہ کے حرکت میں آنے کی اس کے سوا کوئی صورت نہیں کہ ارادہ مستدامی حرکت میں آئے یعنی وجود اصلی متحرک ہو تو اوس سے وجود ظلتی متحرک ہو اور وہ متحرک ہو تو بندہ کے تمام قوی حرکت میں آکر اپنے اپنے متعلقہ افعال کو حرکت میں لائیں ۔ گویا پہلے آفتاب کا ذاتی نور حرکت کر گیا جو بلا تشبیہ بمنزلہ وجود حق کے ہے اوس سے دھوپوں کی وہ تقطیعات حرکت کرینگی جو مختلف روشنائوں اور آڑ پھلوں سے ہو کر گذر رہی ہیں جو بمنزلہ مخلوقات کے ہیں اور پھر اون کی پیروی میں مختلف لطف چاند نے اور روشنیاں حرکت میں آکر مختلف مکانون کو روشن کرینگی جو بمنزلہ افعال مخلوقات کے ہیں ۔ پس کون کہہ سکتا ہے کہ چاندنا بغیر دھوپ کے اور دھوپ بغیر آفتاب کی نورانی کرنوں کے بالاستقلال حرکت میں آجائے ۔

پس ایسے ہی کون دانشمند کہہ سکتا ہے کہ بندہ کے ارادی افعال بغیر بندہ کے وجود ظلتی کے اور اوس کا وجود ظلتی بغیر اوس کے خالق کے وجود اصلی کے حرکت میں آجائے ۔ اس لئے قدر یہ کا یہ کہنا کہ بندہ اپنے افعال کی ایجاد و تخلیق میں حق تعالیٰ کے وجود و ایجاد اصلی سے بے نیاز ہے ۔ یا تو یہ کہنا ہے کہ خدا بھی اپنے وجود میں مستقل اور محیط الكل نہیں کہ خود اپنی ہی مخلوقات کے وجودی آثار کی حد تک بے خبر بے تعلق اور بے قدر ہے جو اوس کی شان وحدیت کے سرتاسر خلاف ہے اور یا یہ کہنا ہے کہ بندہ اپنے وجود میں غیر مستقل نہیں بلکہ وہ موجود مطلق ہے جو اشر کے وجود مطلق کی شان احدیت کے منافی ہے ۔

پس قدر یہ خلق افعال کے نظریہ سے ایک طرف وحدیت کے منکر ہیں اور ایک طرف احدیت کے گویا قائل ھو واللہ یراؤن کا ایمان نہیں ۔ اور جب سریہ کا یہ کہنا کہ بندہ میں ارادہ و اختیار اور اوس کی حرکت ہی نہیں ۔ درحقیقت یہ کہنا ہے کہ خدا کے ارادہ و اختیار ہی میں حرکت نہیں کہ وہ حرکت کرتا تو اوس کے یہ عکوس و ظلال بھی اوسی جہت میں حرکت کرتے ۔ گویا اون کے مذہب پر جبکہ دھوپیں حرکت نہیں کرتیں

تو دوسرے لفظوں میں آفتاب ہی حرکت نہیں کرتا کیونکہ ظلال و عکوس کی عدم حرکت درحقیقت اصل کی عدم حرکت کے تابع ہے پس آثار وجود کے تابع وجود ہونے کے نظریہ سے نہ تو یہ ممکن ہے کہ خدا کا ارادہ تو حرکت میں آئے اور بندہ ارادہ ہی نہ ہو یا حرکت میں نہ آئے جو جبر یہ کہتے ہیں۔ اور نہ یہ ممکن ہے کہ بندہ کا ارادہ و اختیار تو حرکت میں آجائے مگر خدا میں یا تو ارادہ ہی نہ ہو یا حرکت نہ کرے۔ بہر حال اس نظریہ سے بندہ کی فاعلیت مستقلہ بھی باطل ہوتی ہے جو تخلیق افعال کہا جاتا ہے اور عدم فاعلیت بھی باطل ٹھہرتی ہے جسے اضطرار مطلق اور جبر محض کہا جاتا ہے۔

بہر حال جبکہ آثار وجود وجود کی پسروی اور تابعیت سے منقطع نہیں ہو سکتے اور اس لئے بندہ کا یہ ظنی وجود خدا کے اصلی وجود سے الگ ہو کر کوئی چیز نہیں رہتا تو ضروری ہے کہ اوس کے افعال کا وجود بھی خدا کے وجودی افعال سے منقطع نہ ہو۔ ورنہ یہ بندہ اگر ان آثار وجود یعنی اپنے افعال میں وجود اصلی سے منقطع ہو سکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ وہ خود اپنی ذات و صفات کے وجود میں بھی اوس سے مستغنی نہ ہو سکے جبکہ آثار وجود وجود سے الگ کوئی چیز نہیں۔ اور ایسا ہوگا تو پھر سرے سے بندہ ہی مخلوق نہیں رہیگا جو سرتاسر خلاف عقل و نقل اور خلاف مسلمات ہے اور یہ محال صرف اس لئے سرپڑتا ہے کہ بندہ کے افعال کو خدا کی تخلیق سے منقطع اور بے نیاز کہہ دیا جائے۔

غرض قدریہ کے اس نظریہ خلق افعال سے یا تو خدا کے موجود مطلق ہونے کا انکار لازم آتا ہے اور یا بندہ کے موجود مطلق ہونے کا اقرار لازم آتا ہے۔ اور یہ دونوں چیزیں بداہت باطل ہیں۔ کیونکہ خدا کے موجود مطلق ہونے کا انکار تو جب کیا جائے کہ جب اوس کا وجود عدم کی قیدوں سے مقید ہو اور ابھی ثابت ہو چکا ہے کہ وہاں عدم کی گنجائش ہی نہیں اور بندہ کے موجود مطلق ہونے کا اقرار اوس وقت کیا جاسکتا ہے کہ جب اوس کا وجود عدموں سے گھرا ہوا نہ ہو

حالانکہ ہم ابھی بتا چکے ہیں کہ بندہ کی ذات سے لیکر صفات اور صفات سے لیکر افعال تک سب کے اندر عدم اصلی کی حد بندیاں موجود ہیں۔ جنہوں نے اسے مخلوق کہلایا بہر حال جبکہ یہ واضح ہو گیا کہ بندہ کا وجود جو ایک اثر ہے وجود خداوندی کا اس سے منقطع ہو کر بالاستقلال کوئی ایجادی حرکت نہیں کر سکتا کہ مستقلاً کسی شے کو وجود دیدے یا موجود کر دے یعنی مخلوق بنا دے تو اس سے مسئلہ کا دوسرا پہلو خود بخود روشنی میں آ گیا کہ اس ظنی وجود کے آثار یعنی افعال کو حرکت اوسی کی کہلائیں کہ متحرک تو بہر حال وہی ہوا ہے خواہ کسی باعث سے بھی ہوا ہو مگر ان کی تخلیق اوس کی نہ ہو بلکہ خدا کی طرف سے ہو۔ کیونکہ اوس کی ذات، صفات اور افعال کا عدم اصلی سے ہر سمت میں محدود ہونا اوس کے اصلی عدم اور اوس کے ٹوپید ہونے اور حادث ہونے کی نشاندہی کر رہا ہے۔ ورنہ اگر وہ لامحدود الذات ہوتا جس پر عدم کی کوئی حد بندی نہ ہوتی تو اوس کی ذات از خود موجود ہوتی اور اگر وہ لامحدود الصفات ہوتا جس پر عدم کی بندش لگی ہوتی نہ ہوتی تو اوس کی صفات بھی از خود اوس میں قائم ہوتیں اور اگر وہ لامحدود الافعال ہوتا جس پر عدم کی قیدیں عائد نہ ہوتیں تو اوس کے افعال بھی از خود اور مستقلاً خدا اوسی کی ایجاد سے وجود ہو جاتے۔ لیکن جبکہ ان میں سے کوئی چیز بھی لامحدود نہیں بلکہ سب کی سب عدم کی حدود کے گھرے میں ہیں تو یہ اس کے سوا اور کس چیز کی دلیل ہو سکتی ہے کہ ان میں سے کوئی چیز بھی از خود نہ تھی بلکہ اوسی کے وجود دینے سے موجود ہوئی ہے جبکہ ان کے عدموں پر اوس کے وجود کے پرتوے پڑ گئے اوس کی ذات کے عدم پر خدا کی وجودی ذات کا پرتوہ پڑا تو ذات موجود کہلائی اوس کی صفات کے عدم پر خدا کی صفات کے وجود کا عکس پڑا تو صفات موجود ہو گئیں اور اوس کے افعال کے عدم پر افعال خداوندی کا پرتوہ پڑا تو وہ افعال ہو گئے کہلائے اور کسی کو وجود کے پرتوہ سے وجود دینا ہی تخلیق ہے جس کی وجہ سے جبریت و تدبیر بندہ کی ذات کو مخلوق کہتے ہیں کہ وہ عدم سے وجود میں آئی اور بندہ کی صفات کو مخلوق کہتے ہیں کہ وہ عدم سے وجود میں آئیں تو پھر آخر اوسی وجہ سے

اوس کے افعال کو مخلوق کہتے ہیں اور نہیں کیوں تا علی ہے کہ وہ بھی تو عدم ہی سے وجود میں آئے ہیں۔ اگر اس بندہ کے ہاتھ میں وجود کی باگ ڈور ہوتی اور یہ کسی چیز میں بھی غیر کی ایجاد سے مستغنی ہو سکتا تو اس بارہ میں اپنے افعال تک ہی کیوں محدود رہتا؟ اپنی ذات اور صفات کو بھی یقیناً ایجاد غیر کی تہمت سے بری رکھتا اور بناتہ و صفا خود بخود ہی موجود ہوتا جس قدر یہ کہ یہ کہنا کہ بندہ افعال میں مستقل بالاختیار ہے جس میں کسی قسم کے جبر کا نشان نہیں۔

درحقیقت یہ دعویٰ کرنا ہے کہ بندہ میں وجود خود اپنا اور اصلی ہے جس میں عدم کا نشان نہیں۔ حالانکہ یہ دعویٰ خلاف واقعہ ہونے کے علاوہ خود اودان کے مسلمات کے بھی خلاف ہے کہ وہ بندہ کو مخلوق مان چکے ہیں اور مخلوق کی حقیقت ہی وجود و عدم کی ترکیب سے بنتی ہے جس میں عدم اپنا ہوتا ہے اور جو دوسرے کا جس سے ناخالہ اوسے وجود کے لئے واجب الوجود کا محتاج ہونا پڑیگا اور وہ اپنی ہر اوس چیز میں اوس کا محتاج ہوگا جس میں عدم کی یہ مذکورہ آمیزش ہے اور ظاہر ہے کہ یہ آمیزش اوس کی ذات و صفات سے لیکر افعال تک سب ہی میں سزایت کئے ہوئے ہو تو بلاشبہ وجود کی محتاجگی بھی ان سب ہی میں ہوگی اور سب جانتے ہیں کہ کسی سے وجود لیکر موجود ہونا یا بالفاظ دیگر اپنے عدم کو دوسرے کے وجود کے برتوؤں سے چھپانا ہی مخلوقیت ہے تو بندہ کی ذات و صفات بھی مخلوق ہوئی اور افعال بھی۔ ورنہ ایک علت کے اشتراک کے ساتھ حکم میں تفاوت کا دعویٰ دار بننا تحکم محض نہیں ہے تو اور کیا ہے جس کا ارتکاب فتدریہ کر رہے ہیں۔

البتہ یہ ضروری ہے کہ گو بندہ کی ذات و صفات اور افعال سب ہی مخلوق الہی ہیں جنہیں اوسی موجود اصلی کی بارگاہ سے وجود ملتا ہے مگر تھوڑا سا تفاوت یہ ضرور ہے کہ بندہ کے افعال کو وجود جب ملتا ہے جب اوس کی ذات و صفات کا وجود ہو چکا ہے۔ اور اوس میں عام وجودی صفت

کیسا تھ ارادہ و اختیار کا کمال پیدا کر دیا جاتا ہے۔ اس لئے انسان کے اختیاری افعال کی حد تک اون کی پیمائش میں انسان کے ارادہ اور اختیار کا توسط ضروری ہے ورنہ اختیار کی موجودگی انکار ہو جاتی ہے جیسا کہ واضح ہو چکا ہے۔ البتہ غیر اختیاری افعال جیسے حرکت و نشہ یا حرکات غفلت و مدہوشی و جنون وغیرہ کہ وہ مثل حرکات طبعیہ کے ہیں یہ توسط نہیں دیتا۔ سو وہ اون کا یا اون کے ترک کا مکلف بھی نہیں ہوتا۔ مگر ہر حال دونوں قسم کے افعال و حرکات کی تخلیق اللہ ہی کی طرف سے ہوتی ہے مگر ایک کی بلا استعمال اختیار و عہد اور ایک کی باستعمال اختیار عہد۔ بندہ کے اسی استعمال اختیار کا نام کسب ہے۔

پس بندہ اپنے افعال کا کما کسب ہے اور حق تعالیٰ اون کا خالق۔ لیکن کسب اور خلق میں کوئی ایسا درمیانی حقیقہ وقفہ نہیں ہے کہ اوس کی تحلیل کر کے دکھلا دی جائے یا خود یہ بندہ ہی اسے کسب کے وقت محسوس کر سکے کیونکہ جیسے ہی بندہ نے کسی چیز کے دیکھنے کا ارادہ کیا تو عین اسی لمحہ میں آنکھ کی پلک اونٹنی اور ابصار واقع ہو گیا۔ اس آئی کاروبار میں ارادہ ابصار اور خود ابصار میں جو خلق خداوندی سمایا ہوا ہے اسے تجزیہ کر کے کسی وقفہ کیسا تھ مشاہدہ کر لینا خود اس کا سب بندہ کی قدرت سے بھی باہر ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ بجلی کا سوچ دبانے اور بلب کے روشن ہو جانے میں بلب بھرا وقفہ بھی ہم محسوس نہیں کر سکتے۔ ہر حال بندہ کی ذات و صفات میں تو صرف خلق الہی کی کارگزاری ہے جس میں بندہ کے کسب کو ادنیٰ دخل نہیں ہے۔

ما بنودیم و تقاضا ما بنود لطف تو ناگفتہ مامی شنود
البتہ اوس کے اختیاری افعال میں خلق خداوندی کے لئے کسب عہد بھی شرط ہے کہ بلا کسب خلق الہی واقع نہیں ہوتا۔ جن کا فصل و امتیاز حسی نظر کے لئے ناممکن ہے۔ اس کو ذیل کی مثال سے یوں سمجھئے کہ :-

جیسے آفتاب اپنے نور کے فیضان سے دھوپ کی مختلف وضع قطع کی

شکلوں۔ مربع، مثلث، مستطیل وغیرہ کو زمین پر نمایاں کرتا ہے گویا جس جس ڈھنگ کے منفذ سے یہ نور آفتاب گذرتا ہے اوسی وضع کی شکل اختیار کر لیتا ہے ایسے ہی دبلا تشبیہ حق تعالیٰ اپنے نور وجود سے کائنات کے مختلف الاشکال اعیان کو وجود دیتا ہے گویا جس جس ڈھنگ کے عدم کے منفذوں سے نور وجود کا یہ نورانی سایہ گذرتا ہے اوسی شکل و صورت کی مخلوق نمایاں ہو جاتی ہے۔ پس جیسے یہ دھوپوں کے ٹکڑے گویا آفتاب کی مصنوعات ہیں ایسے ہی یہ کائنات یا ممکنات کے مختلف اوضاع پیکر حق تعالیٰ کی مخلوقات ہیں۔ اگر آفتاب نور کا سایہ نہ ڈالے تو دھوپ کا ہر ٹکڑا پردہ ظلمت میں چھپا رہ جائے اور اگر حق تعالیٰ اپنے وجود کا پرتو نہ ڈالے تو ممکنات کا ہر جوہر و عرض پردہ عدم میں مستور رہ جائے پس جس طرح دھوپوں کی شکلوں کی حقیقت اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ نور و ظلمت کا مجموعہ ہیں جن میں چار طرف تو عدم النور یعنی ظلمت گھیرا ڈالے ہوئے ہے اور درمیان میں ذرا سا محدود حصہ نور کا آگیا ہے۔

پس اس محدود نور اور اس حد بن ظلمت کے ایک جگہ جمع ہو جانے سے یہ شکل عالم وجود میں آتی ہے جسے ہم گول دھوپ یا مثلث دھوپ کہہ دیتے ہیں۔ اگر نور ہی نور ہو تو اس کی کوئی شکل نہیں جیسے کھلے میدانوں یا بے آڑھتوں میں تاحذنگاہ دھوپ پھیلی رہتی ہے نہ اسے مربع کہہ سکتے ہیں نہ مثلث ایسے ہی اگر ظلمت محض ہو تو اس کی بھی کوئی شکل نہیں جیسے اندھیری رات میں بے حد بے نہایت اندھیرا ساری زمین پر چھایا رہتا ہے جس میں نہ مربع صورت ہے نہ مثلث لیکن جو نہی نور اور عدم النور کا کہیں اجتماع ہو جاتا ہے وہ نہی شکل و صورت تیار ہو جاتی ہے۔ اسی طرح نہ وجود مطلق کی کوئی صورت ہے جیسے حق تعالیٰ کا وجود باوجود کہ ہر شکل و صورت سے بری ہے اور نہ عدم محض کی کوئی صورت ہے جیسے ناپیدا شدہ عدا مات کہ اپنی لامیت کی اندھیروں میں بے شکل و صورت پڑے ہوئے ہیں۔ لیکن جو نہی عدا مات پر وجود کا سایہ پڑتا ہے اور وجود و عدم کسی نقطہ پر اس طرح جمع ہو جاتے ہیں کہ بے قید

وجود کے کسی پرتوہ کو عدم کی حد بندیاں گیر کر مشخص دکھلانے لگیں دوہنی کائنات کی یہ ہفت لموں شکیں نمایاں ہو جاتی ہیں جس سے واضح ہے کہ شکل نام حد بندی اور تعین کا ہے۔ اطلاق اور محسوم محض شکل سے بری و بالا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ نہ حق تعالیٰ کی کوئی شکلی صورت ہے کہ نہ وجود بھت اور لامحدود ہے۔ اور نہ غییر پیدا شدہ کائنات کی کوئی صورت ہے کہ نہ عدم محض ہے اور اوس کی بھی کوئی حد و نہایت نہیں۔

کیونکہ جب حق تعالیٰ کا وجود لامتناہی ہے اور ہر حصہ وجود میں ظہور و تجلی کی شان ہے اور یہ ظہور و انعکاس عداات ہی کے سائچوں سے ہوتا ہے تو جتنے گوشے وجود کے ہونگے اتنے ہی سائچے عدم کے بھی ہونگے۔ پس اگر وجود لامحدود ہوگا تو اوس کا یہ محل قابل عدم بھی لامتناہی ہوگا ورنہ اگر یہ وجود جس کا ظہور علی الاطلاق ممکن ہے تو لامحدود ہوگا اور اوس کے محل ظہور و عداات میں محدود ہوں تو کمالات ذات کا لامحدود حصہ ناقابل ظہور ہو جائے جو سراسر محال اور خلاف مفروض ہے اسی طرح اوس کی صفات مثلاً علم و قدرت کی لامحدودیت اوس کے معلومات کی لامحدودیت کی مقتضی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اوس کے معلومات و مقدرات جو مرض وجود میں آچکے ہیں وہ محدود ہیں لہذا اے دان من شیئ الا عندنا خزائنا وما ننزل الا بقدر معلومہ تو لامحالہ غیر ظاہر شدہ معلومات و مقدرات ہی کو لامحدود ماننا پڑیگا اور وہ بلاشبہ عداات ہیں اس لئے عدم کو بھی بے نہایت کہنا پڑیگا۔

گویا ہر وجودی کمال کی محاذ اے میں اوس کا عدم قائم ہے جو افعال کی صلاات رکھتا ہے اور اوس میں کو ہو کر یہ کمال ظہور پذیر ہو سکتا ہے۔ اور کمالات وجود کی کوئی حد نہیں تو لامحالہ نقائص عدم کی بھی حد نہیں ہو سکتی۔ ورنہ وہ کمالات حق جن کا تعلق معدوم کی ایجاد و ابقار سے ہے سب محدود ٹھہر جائیں گے۔

پس ظواہر کی لامحدودیت مظاہر کی لامحدودیت کی کھلی دلیل ہے اور خلاصہ یہ نکلا کہ وجود کی طرح عدم کی بھی کوئی حد نہیں۔ اور غیر محدود کی کوئی شکل نہیں

ہو سکتی کہ شکل نام ہی حد بندی کا ہے۔ اس لئے نہ حق تعالیٰ کی کوئی صورت ہو سکتی ہو کہ وہ ذات و صفات سے لا محدود ہے اور نہ عدم محض کی (جس کو خلا نہ کہنا چاہیئے) کوئی حد ہو سکتی ہے پس شکل کی حقیقت حد بندی نکلی جس میں عدم کے حصوں پر وجود کے حصے سایہ ڈال کر ایک خاص ہیئت اختیار کر لیں۔

ہاں مگر اس موقع پر یہ پیش نظر رہنا چاہیئے کہ ان عداوت کے سانچوں میں ذات حق خود نہیں ڈھلتی کہ اوس پر محدود بن جانے کا دھبہ آئے بلکہ اوس کا عکس اور وجودی سایہ ڈھلتا ہے جیسے روشندان کے منفذ میں خود آفتاب کی ذات ڈھل کر ظاہر نہیں ہوتی اور یہ ممکن بھی کب ہے کہ ایک بالشت بھر کے روشندان میں وہ آفتاب سما جائے جو زمین سے بھی وکر وڑ گنا بڑا ہے۔ بلکہ اوس کی دھوپ اور نورانی سایہ ان سوراخوں سے ہو کر گذرتا ہے جو متشکل بنتا ہے اور بظاہر محدود ہو جاتا ہے لیکن حقیقتاً وہ بھی محدود نہیں ہوتا کہ واقعہ دھوپ کے ٹکڑے ہو جائیں بلکہ سایہ کی اوٹ میں ہو کر نظریوں آنے لگتا ہے کہ دھوپ کے حصے بخرے ہو گئے ورنہ اگر اس روشندان کے سایہ کو بیچ سے ہٹا دیا جائے تو دھوپ اسی طرح متصل واحد دکھائی دینے لگے گی جس طرح تھی اور اس حالت میں بھی ہے۔

اس سے واضح ہوا کہ آفتاب کے نور ڈالنے سے ذات آفتاب تو بجائے خود ہے۔ دھوپ بھی محدود نہیں ہوتی البتہ سایہ کے ٹکڑے ضرور ہو جاتے ہیں جس سے یہ نور بھی ٹکڑے ٹکڑے نظر آنے لگتا ہے۔ پس ان مربع مثلث شکلوں میں حقیقی حد بندی اگر ہوتی ہے تو سایہ کی نہ کہ نور آفتاب کی۔

اسی طرح کائنات کی ان زندہ شکلوں میں جب کسی عدم پر وجود آتی کا پرتوہ پڑتا ہے اور وہ شکل موجود ہو جاتی ہے تو عدم کے سانچے میں ذات حق نہیں ڈھل جاتی کہ حلول وغیرہ کا شبہ کیا جائے بلکہ اوس کے وجود کا سایہ اور پرتوہ پڑتا ہے اور وہ بھی عدم کے سانچے میں ڈھلتا نہیں بلکہ اس عدم زدہ شکل کی حد بندیوں میں یوں محسوس ہونے لگتا ہے کہ وجود محدود ہو گیا ہے اور ان شکلوں میں بٹ کر ٹکڑے

ٹھکڑے بن گیا ہے حالانکہ وجود کا یہ نورانی سایہ دھوپ کی طرح متصل واحد ہے جس میں عدموں کے روشندانوں کی حد بندی سے حقیقتاً کوئی تحدید نہیں ہوتی پس لامحدود ذات حق سے تو صورت کی نفی اور حد بندیوں سے بریت ہر حالت میں کیجائے گی جس کا نام تنزیہ ہے۔ لیکن عدم سے اس نفی اور تنزیہ کی ضرورت نہیں کہ وہاں وہ مشیت ہی نہیں جس سے نفی کیجائے۔

بہر حال اب اگر آفتاب کی بنائی ہوئی اس شکل پر غور کیا جائے جس میں نور و ظلمت دونوں جمع ہو گئے ہیں تو محسوس ہوگا کہ اس شکل میں نور کا حصہ تو آفتاب سے آیا ہے نہ کہ خود اس شکل کی ذات سے۔ ورنہ وہ بلا طوع آفتاب بھی منور رہتی حالانکہ قبل از طوع آفتاب اس شکل میں نور کا کوئی پتہ نشان تک نہ تھا اور ظلمت کا حصہ خود اس شکل کی ذات میں سے او بھرا ہے جو اس کی اصلیت تھی نہ کہ آفتاب سے کہ وہاں ظلمت کا نشان ہی نہیں۔

ٹھیک اسی طرح مخلوقات ربانی کی ان شکلوں میں جنہیں موجودات عالم یا ممکنات کہتے ہیں اور جو وجود و عدم سے مرکب ہیں وجود کا حصہ تو اللہ سے آیا ہے نہ کہ خود اس ممکن سے ورنہ یہ بلا تخلیق الہی ازل سے موجود رہتا اور عدم کا حصہ خود اس مخلوق کا ہے کہ یہ ساری کی ساری اصل میں تو عدم ہی تھی وجود خداوندی کے پرتو نے اس معدوم الاصل کو موجود الوقت کر دکھایا ہے نہ کہ یہ عدم ذات حق سے آیا ہے کہ وہاں عدم کا نشان ہی نہیں۔

لیکن یہاں یہ بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ اس شکل میں ظلمت کا حصہ گو خود اس شکل کی ذات ہی کا ہو مگر وہ نمایاں جب ہی ہو سکتا ہے کہ جب آفتاب سے نور آجائے۔ اگر آفتاب اس شکل پر نور ڈال کر اسے نمایاں نہ کرے تو خود اس کی ظلمت بھی کسی کے سامنے نہیں آ سکتی۔ پس شکل کی ظلمت نمایاں ہونے میں آفتاب کے فعل کا دخل ہوا نہ کہ خود اس شکل کے فعل کا۔ اس شکل کا کام تو صرف یہ تھا کہ وہ اپنی قابلیت نور کو آفتاب کی محاذات میں لاکر پیش کر دے تاکہ آفتاب

اوس پر اپنا نور چمکا دے۔

ٹھیک اسی طرح مخلوقات اکہیہ میں جو وجود و عدم سے مرکب ہے۔ عدم کا حصہ بغیر وجود آئے نمایاں نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ مخلوق کی پیدائش سے پیشتر اوس کا عدم نمایاں تو کیا ہوتا وہ کوئی قابل ذکر شے تک نہ تھا کہ اوس کا کوئی چرچا بھی زبانوں پر ہوتا۔ اور اوسے کوئی جانتا بلکہ وہ لوہیکن شیبٹا ہڈ کورٹا تھا۔ پس اوس کا عدم بھی قابل ذکر اور قابل نمائش وجود ہی آئے سے ہوا۔

اگر حق تعالیٰ اس شکل کو وجود نہ دیتے تو نہ اوس کا چاندنا ظاہر ہوتا نہ ظلمت اور وجود و فنا ہی تخلیق ہے تو نتیجہ صاف نکل آیا کہ مخلوق کی خیر و شر اون کے عطا و وجود یعنی تخلیق سے کھلتی ہے۔ مخلوق کا کام صرف اتنا ہے کہ اپنی صلاحیتوں کو خالق کے آگے پیش کرتی رہے۔ اور وہ اونہیں وجود دیدے کہ کھولتا رہے نہ یہ کہ مخلوق اپنی برائی بھلائی خود ہی اپنی ایجاد سے کھول دے۔ پس جیسے دھوپ کی شکلیں اپنی نورانیت اور ظلمات کو از خود ظاہر نہیں کر سکتیں بلکہ آفتاب کے سامنے حاضر ہو کر نور لیتی ہیں جن سے اون کا چاندنا اور اندھیرا اور تنویر و اظلام ظاہر ہوتا ہے۔ اسی طرح مخلوقات اپنی خیر و شر جو اوس کے وجود و عدم کا ثمر ہے از خود بالاستقلال ظاہر نہیں کر سکتیں بلکہ اون کا کام صرف اپنی استعدادوں کو خدا کے بخشے ہوئے ارادہ و اختیار سے ذات باری تعالیٰ کے سامنے آنا ہے تاکہ اُدھر سے وجود مل جائے سے اون کی بُرائی بھلائی نمایاں ہو جائے۔ پس اس صلاحیتوں کی اختیاری اور ارادی پیشکش ہی کا نام کسب ہے اور اُدھر ہے ہر اختیار و عزم پر فعل خیر و شر کو وجود دے دینا خلق ہے۔ کسب بندہ کی طرف سے ہے اور خلق خدا کی طرف سے ہے۔ پس بندہ کی خیر تو خیر شر بھی بغیر ایجاد خداوندی کے نمایاں نہیں ہو سکتی جیسے دھوپ کی شکل کی نورانیت تو بجائے خود ہے ظلمات بھی بغیر آفتاب کے فعل تنویر کے نہیں کھل سکتی۔

مسئلہ تقدیر میں اہل سنت کے مذہب کے یہی دورکن ہیں۔ کسب عبد اور خلق رب۔ کسب عبد جبر یہ کے مقابلہ پر ہے اور خلق رب قدریہ کے مقابلہ پر۔ اس لئے یہ دونوں ہی طبقے اہل سنت کے مقابل آئے۔ ایک نے کسب عباد کو نشانہ بنالیا۔ اور ایک نے خلق رب کو۔ اور اعتراضات کی بوچھا شروع کر دی۔

قدریہ نے خدا کے خلق افعال پر نکتہ چینی کرتے ہوئے کہا کہ اگر بندہ کو خالق افعال نہ مانا جائے بلکہ اوسے کا سب کہہ کر اوس کے افعال کا خالق خدا کو تسلیم کر لیا جائے تو خدا جہاں خالق خمیر ٹھہریگا وہیں خالق شر بھی قرار پائیگا۔ اور یہ بلاشبہ خدا کی شان تنزیہ کے خلاف ہے کہ اوسے شرور و مفاسد کا موجب اور خالق تسلیم کیا جائے اور شرور کی نسبت اوس کی بارگاہ رفیع کی طرف کیجائے لیکن اہل سنت کی طرف سے کہا جاسکتا ہے کہ بندہ کے کسب کرنے پر اوس کے افعال کو پیدا کر دینا ظاہر ہے کہ عطا و وجود ہے اور عطا و وجود کسی حالت میں بھی مذموم نہیں۔ بلکہ اعلیٰ ترین صناعی اور مخلوق پر انتہائی احسان ہے کہ اوسے وجود جیسی بے بہا دولت بخشی اور ساتھ ہی اوسے اپنے مکون جو ہر اور طبعی خاصیات دکھلانے کی آزادی دی اور موقعہ بخشا۔

یہ دوسری بات ہے کہ یہ پیدا شدہ چیز خواہ وہ افعال خلّاق ہوں۔ یا خود خلّاق اپنی ذات سے بُری ہو یا اچھی۔ مگر وجود بخشنا ہر صورت میں خوبی ہی خوبی اور وجود دینے والا ہر صورت مستحق مدح و ثناء ہی رہے گا کہ اوس نے اپنا عجیب و غریب کمال دکھلایا جو کسی اور سے نہ بن پڑتا تھا۔

مثلاً ایک شعبہ گرا اپنی ٹوکری کے نیچے چند کنکریاں چھپا کر اوس پر اپنا ڈنڈا پھرتا ہے اور ڈنگڈگی بجاتا ہے اور منٹ بھر میں ایک چلتا پھرتا کبوتر نکال کر دکھلا دیتا ہے جس پر تما مشین متعجب اور سرور ہو جاتے ہیں۔ تھوڑی دیر میں وہی شعبہ گرا اوس ٹوکری کے نیچے سے ایک رستی چھپا کر نکالتا ہے تو وہ دوڑتا بھاگتا

سانپ بن جاتی ہے جس سے تماش بین متوحش اور خوف زدہ ہو کر بھاگنے لگتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ کبوتر مرغان حرم میں سے ہے۔ ایک بے ضرر اور پاک جانور ہے اور سانپ بدطینت اور موزی جانور ہے۔ ایک اچھا اور ایک بُرا۔ لیکن تماش بینوں کی نگاہ میں شعبہ باز دونوں صورتوں میں اچھا باکمال اور مستحقِ مدح و انعام ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ اوس نے تو ہر صورت میں اپنا کمال ہی دکھلایا اور استیاء کو وجود ہی دیا اور وجود دینا بہر صورت انعام ہے۔ کبوتر کو دیا جائے یا سانپ کو۔ نیز کبوتر اپنی ذات سے اچھا ہے اور سانپ بُرا ہے مگر مجموعہ تماش کے لحاظ سے دونوں خمیر ہی خیر ہیں کیونکہ تماش کا کمال بغیر ان مختلف انواع کے نمایاں کئے پورا نہیں ہو سکتا تھا۔ اس لئے شعبہ گر کی طرف کسی صورت میں کوئی بُری نسبت نہیں ہو سکتی۔

ایک معمار تعمیر مکان کے سلسلہ میں شہ نشین بھی بناتا ہے جس میں گلہ سستے اور آرائش کے سامان رکھے جاتے ہیں اور بیت الخلاء بھی بناتا ہے جہاں منوں نجاستیں ڈالی جاتی ہیں۔ ایک شے اپنی ذات سے اچھی اور ایک بُری مگر معمار ہر صورت میں قابلِ تعریف اور مستحقِ ثناء و صفت ہے کیونکہ اوس نے تو بہر صورت اپنی ایجاد اور وجود بخشی کا کمال ہی دکھلایا۔ نیز مجموعہ مکان کی نسبت دونوں چیزیں اچھی۔ کیونکہ مکان کا کمال ان انواع کے بغیر پورا نہیں ہو سکتا تھا۔

۔ اسی طرح حق تعالیٰ خالق خمیر بھی ہے اور خالق شر بھی۔ خالق ایمان بھی ہے اور خالق کفر بھی۔ خالق تقویٰ بھی ہے اور خالق فجور بھی۔ اور ان میں سے ہر خیر اپنی ذات سے اچھی اور شر اپنی ذات سے بُری۔ مگر وجود ہمندہ اور پیدا کنندہ دونوں کے لحاظ سے صاحبِ خیر۔ باکمال اور مستحقِ ثناء و صفت ہے کہ اوس نے بہر حال وجود بخشی کی جو احسان ہی احسان اور انعام ہی انعام ہے نیز اوس نے ان دونوں نوعوں کے لحاظ سے فیاضی کا کم کہ ہر نوع کو اپنی ذاتی خاصیت دکھلانے اور اپنے انجام تک پہنچنے کا موقع دیا اور ہر مجموعہ عالم کے اعتبار سے

ان میں سے کوئی چیز بھی شر نہیں کہ مجموعہ کا کمال ان ساری انواع کے بغیر پورا نہیں ہو سکتا تھا۔

گلابے رنگ رنگ سبزیت چین لے ڈوقی اس جہان کو پوزیختی ہے
 پس حلالِ جبلِ مجدہ کی طرف نہ بایں معنی شر کی نسبت ہوتی ہے کہ وہ وجودِ بخشندہ
 ہے کہ بخشش وجود نہ شر ہے نہ شر کی نسبت اور نہ بایں معنی شر کی نسبت ہوتی ہے
 کہ اس نے مجموعہ عالم اور کارخانہ تکوین کو مختلف المراجِ اشیا سے رونق بخشی کہ
 مجموعہ کواشتات سے مزین کرنا نہ شر ہے نہ شر کی نسبت۔ پھر نہ بایں معنی شر کی
 نسبت ہوتی ہے کہ مختلف الخاصیات اشیا کو اپنی خاصیات دکھلانے میں اس نے
 آزادی دی اور کسی شے کو آزادی دینا اور اسے اس کی حد کمال پر پہنچنے کا
 موقعہ دیکر اس کے انجام اور اس کے صحیح ٹھکانے پر پہنچا دینا نہ شر ہے نہ
 شر کی نسبت۔

اسی حقیقت کو ذرا اور گہری نظر سے دیکھنے کے لئے اسی وجود و عدم کے نظریہ کی
 روشنی میں دیکھنے تو یوں نظر آئیگا کہ یہ عالم جبکہ مجموعہ وجود و عدم ہے جیسا کہ ابھی
 ثابت ہوا تو اسے اور اس کے تمام اجزاء کے عداوت کو وجود کا لباس پہنانے
 سے قدرتا اس سے دو قسم کے امور ظاہر ہو سکتے ہیں۔

ایک طرف تو اس کے عداوت کے سانچوں میں وجود ڈھلنے سے وجود کے کمال
 کھیلنے کے جو اس طرف کی خصوصیات کے لحاظ سے بقدر وجود مخصوص رنگ کے ہونگے
 اور دوسری طرف اس کی اصلی جہت عدم کے ملکوتات عدمی نقائص کی صورت
 میں نمایاں ہونگے۔ اور ان دونوں رنگوں کے سامنے آنے ہی سے اس شے کی
 ماہیت اور نوعیت دنیا کے سامنے واشگاف ہوگی۔ اور ادھر اللہ کی صناعت کا کمال
 کھلکر اس کی مختلف صفات و شئوں نمایاں ہونگی۔ شے کے وجودی کمالات
 ظاہر ہونے سے تو خود وجود کا کمال سامنے آئیگا کہ وہ مختلف مظاہر میں نمایاں ہوا
 اور خود اس طرف کے عدمی نقائص کھیلنے سے وجود کے اظہار معنی کھول دینے کا کمال

سامنے آئیگا کہ اوس نے اپنی مخفی نورانیت اور روشنی سے اس شے کی جبلتی اور مخفی کمزوریاں سامنے کر دیں۔ گویا وجود ایک روز ہے جس کی حقیقت یہ ہے کہ۔
 ظاہر بنفسہ مظہر لخبیرہ (خود نمایاں اور دوسرے کو نمایاں کر دینا)
 پس ایک صورت میں تو وجود اپنے باطن کو کھولتا ہے تو خیر و خوبی نمایاں ہوتی ہے۔ اور ایک صورت میں وہ اپنے مظہر و مورد کے باطن کو کھولتا ہے جو عدمی تھا تو شر و خرابی واضح ہوتی ہے۔ اور اس طرح ظہور و اظہار کی بوقلمونیا دنیا کے سامنے آ کر ایجاد ربانی کے کمالات و اشکاف کرتی رہتی ہیں۔ مثلاً ایک انسان کے عدم العلم پر حجب علم خداوندی کا وجودی پرتوہ پڑیگا اور یہ شخص عالم کہلائے گا تو ظاہر ہے کہ وہ عالم اکمل اور علام الغیوب تو بن ہی نہ جائیگا جبکہ عدم العلم کا نقص بھی بوجہ عدم اصلی اوس کی ذات کیساتھ قائم ہے۔ پس بقدر استعداد تو وہ اس پرتوہ علمی سے علم جذب کرے گا اور بقدر عدم استعداد اوس کا عدم علم یعنی جہل اوس میں قائم رہیگا۔ پس جس حد تک علمی کمال اوس سے ظاہر ہوگا وہ تو علم الہی کا ظہور ہوگا جو اس کے ظرف کے مناسب وضع و انداز لئے ہوئے ہوگا کہ علم الہی نے اوس میں جلوہ افروزی کر کے خود اپنے کو اوس کے روزن جہل سے نمایاں کیا اور جس حد تک اوس سے جہالت سرزد ہوگی وہ خود اوس کے جاہل نفس کا جبلتی شر ہوگا مگر وہ کھلیگا علم کے ظہور کے بعد ہی۔ کہ اس کے بغیر نہ اوس کے عدم کا پیر چا ممکن تھا نہ عدم علم کا۔ پس بصورت کمالات علمی تو علم الہی خود نمایاں ہوا اور بصورت نقص جہل علم نے اس شخص کی جاہلانہ جبلت کو نمایاں کیا۔

پہلی صورت اللہ کے کمال لطف و کرم کی ہے کہ کس فیاضی سے اس ظلماتی مخلوق میں اپنا نور علم چمکایا۔ اور کوئی ادنیٰ نخل روانہ رکھا۔ اور دوسری صورت اللہ کے کمال عدل و انصاف کی ہے کہ مخلوق کے ہر کمون جو ہر اور اوس کی ہر طبعی اور جبلتی خاصیت کو خواہ وہ کتنی ہی گندہ کیوں نہ تھی نمایاں ہونے کا موقعہ دیا۔ اور اوس پر کوئی بھی پابندی عائد نہ فرمائی۔ اگر مخلوق بے اختیار تھی تو اضطراباً

اور اگر با اختیار تھی تو اختیاری اندازت اسے کھل کھیلنے کا موقعہ بخشا۔ اوس کی فیاضیوں کے سامنے مطلقاً ہر خلقی بہرہ یاب ہے خواہ وہ شر ہو یا خیر و ہر ایک کو موقعہ بخشا ہے کہ وہ اپنے طبعی اسرار و غوامض کھول کر اپنے نتیجہ تک پہنچ جائے۔ جلا نمد ہو لاء وھو لاء من عطاء ربك واما كان عطاء ربك محذورا۔

اس سے واضح ہوا کہ مسئلہ تقدیر میں خلقِ خیر و شر اور بالخصوص تخلیقِ شر خدا کے لئے کسی اتہام و الزام کا باعث تو کیا ہوتی مزید اظہار کمالات اور ظہورِ خیرات کا باعث ہے۔ وہ شر کو اگر پیدا کرتا ہے تو شر اوس کی ذات پاک کے پاس نہیں بھٹک سکتی اُدھر سے صرف وجود چلتا ہے اور اس وجود یافتہ کی برائی کو کھول کر اپنی بھلائی اوس میں شامل کر دیتا ہے نہ یہ کہ اوسے کوئی برائی بخشا ہے۔ پس کسی بُرے کو سامنے لا کر اوسے بھلائی سے مسترون کرنا اور بُرائی نہ دینا آخر کون سے اصول سے شر کہا جائیگا اور یہ نسبتہ اللہ کی جناب میں کب بُری ہے کہ اوس کی وجہ سے اہل سنت کو مطعون کیا جائے۔

غرض جس اصول پر اللہ کے جود و نوال اور عدل و انصاف کا ظہور ہوتا ہو کہ ایک طرف تو کمال عدل سے بندہ کے طبعی جوہروں کو کھلنے کا موقعہ دیا جائے اور دوسری طرف کمال فیضان سے اوسے وجود کی خیر کا مورد بنایا جائے اور اس وجود سے جو کمالات ظاہر ہوں اون کو کمال رحمت سے اس بندہ ہی کی طرف منسوب بھی کر دیا جائے۔ حالانکہ وجودی کوئی کمال بھی حقیقتاً اوس کا نہیں تھا تا کہ اس کمال و نقصان کے ظہور سے بطور حجتہ یہ کہا جاسکے کہ اتنی تو اس بندہ میں استعداد کی خوبی تھی کہ وجود کے ذریعہ کمال کا یہ حصہ اوس نے اپنے اندر جذب کر لیا اور اتنی اوس کی استعداد میں کمی تھی کہ اپنے ذاتی عدم کی بدولت کمال کا باقی ماندہ حصہ جذب کر سکا

بلکہ عدمی نقائص کا ظہور اس سے ہوتا رہا۔ اور اس لئے وہ بقدر کمال تو اسے
 عروج و سر بلندی کا مستحق ہے اور بقدر نقصان اتنی پستی اور سرنگونی کا مستحق
 ہے۔ تو کیا یہ اصول اور اس کے عادلانہ ثمرات خدا کی بارگاہ رفیع میں کسی ادنیٰ
 سی نسبت شر کا بھی باعث کہلائے جاسکتے ہیں؟ جن سے اہل سنت کو
 ملزم ٹھہرایا جائے اور اس اصول کی تردید کی فکر کیجائے؟
 بہر حال اس سے واضح ہو گیا کہ حق تعالیٰ خالق خیر ہو کر بھی مستحق حمد و ثنا
 ہے اور خالق شر ہو کر بھی مستحق توصیف و تعریف ہے کہ اس نے ہر صورت
 میں کمال دکھلایا اور کمال عطا فرمایا اور کمال کا دکھلانا اور دوسرے کو دینا
 کسی حالت میں بھی بُرا یا بری نسبتہ نہیں ہو سکتا۔ اب اگر اس کمال کے دینے سے
 کسی ذات کی اپنی ذاتی برائی کھلنے لگے تو اس میں خوبی دینے والے کا کیا قصور ہے؟
 کھوٹ اس کا ہے جس کی جبلت میں بُرائی پیوست تھی اور وہ اس بھلائی کے
 چاندے میں چپکنے لگی۔ ورنہ اگر ان عدمی برائیوں کے ظہور سے خوف کھایا جاتا تو
 کسی معدوم کو وجود ہی نہ دیا جاتا کہ معدوم میں اس کے عدم کے سبب شر و برائی
 کے سوا تھا کیا کہ نہ نکلتا۔

بلکہ اگر نگاہ کو اور گہرا کیا جائے تو واضح ہو گا کہ خلق خیر جس پر فرق باطلہ کو
 کچھ زیادہ اعتراض نہیں بغیر خلق شر کے مکمل ہی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اس
 عالم کون و فساد میں جس حد تک ضرورت خیر کے پیدا کرنے کی تھی اسی حد تک
 ضرورت شر کے پیدا کرنے کی بھی تھی کہ ایک کے بغیر دوسری کا کارخانہ مکمل
 نہیں ہو سکتا تھا۔ اور اس لئے خیر و شر مجموعہ عالم کے لئے دونوں خیر
 ٹھہرتی ہیں اور گویا بلحاظ مجموعہ عالم کوئی چیز بھی شر نہیں کہ اسے شر کہہ کر بارگاہ
 حق کو اس کی نسبت سے بچانے کی فکر کی جائے اور جو اس فکر میں ساتھ
 نہ دیں انہیں مطعون کیا جائے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ حسب ثابت شدہ وجود تو صرف ذات با برکات

حق کیساتھ قائم ہے جو اپنے جو ہر ذات کے لحاظ سے ہر چیز سے غنی اور مستغنی ہے۔
 حتیٰ کہ خود وجود کا بھی محتاج نہیں کہ کہیں سے لائے جبکہ اس کا وجود ذاتی اور خاندانی
 ہے۔ البتہ عالم کائنات کا ذرہ ذرہ اپنی ذات سے چونکہ معدوم ہے اس لئے وہ
 اپنے وجود کے لئے جب بھی اس کی استعداد اس کی موجودگی کا تقاضا کرے گی
 حق تعالیٰ کا محتاج ہوگا۔ لیکن اگر غور کرو تو یہ ممکن جو وجود کا خواہشمند اور اس
 کا محتاج ہے اپنی موجودگی کے لئے صرف وجود ہی کا محتاج نہیں عدم کا بھی
 محتاج ہے کیونکہ وجود وہیں تو آسکیگا جہاں وجود نہ ہو۔ بلکہ عدم ہو۔ ورنہ موجود
 اشیاء کو وجود دیا جانا تحصیل حاصل ہے۔ جو عبث اور لغو ہے۔ بلکہ موجود
 شے وجود قبول کر بھی نہیں سکتی کیونکہ قبولیت خلا سے ہوتی ہے اور جب
 وہاں ہر گوشہ وجود سے پُر ہے تو ظرف وجود خالی کب رہا کہ وجود اس
 میں بھرا جائے۔ اسی لئے حق تعالیٰ شانہ کو جو وسیع الوجود محیط الوجود اور کامل
 الوجود ہے نہ وجود دیا جاسکتا ہے نہ وہاں قبولیت وجود کی گنجائش ہی ہے کہ
 وہاں کوئی گوشہ وجود سے خالی ہی نہیں جس میں وجود آئے۔ غرض عطا وجود کی
 ضرورت اور گنجائش وہیں ہوتی ہے جہاں وجود نہ ہو بلکہ عدم ہو۔ اس سے واضح
 ہوا کہ وجود اپنی کارگزاری بغیر عدم کے دکھلا ہی نہیں سکتا کہ وجود پر وجود
 کی کارگزاری ممکن بھی نہیں اور لغو بھی ہے۔ اس لئے گویا وجود اپنے ظہور میں عدم
 کا ضرورت مند ہے کہ اس کی نمود بغیر عدم کے محل و مورد کے نہیں ہوتی۔

اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ وجود خیر محض اور عدم شر محض ہے۔ اس لئے
 اگر مہیوں کہیں کہ خیر کا ظہور بغیر شر کے ظہور کے ممکن نہیں اور خیر کا کارخانہ بغیر شر کے
 مکمل نہیں ہو سکتا تو کچھ بے جا نہ ہوگا۔ نظر کریں یہ ماننا پڑیگا کہ جب بھی وہ قادر
 مطلق اپنے وجود باوجود کی خیر و خوبی نمایاں فرمایا تو اس کے لئے محل و مورد
 عدم ہی بنے گا اور عدم پر وجود پڑنے سے اس کے عدمی نقائص قدرتا کھلے بغیر
 نہیں رہیں گے تو لامحالہ نتیجہ وہی نکل آیا کہ خیر کا ظہور بغیر شر کے ظہور کے نہ ہو سکیگا

یایوں کہو کہ اس ممکن سے خیر کیسا بقدر قلت استعداد و شر کا ظہور بھی ضروری ہے
ورنہ ثابت ہوگا کہ اوس میں شر کا منشا ہی نہیں تھا جس کا نام عدم ہے۔

حالانکہ ممکن کے معنی ہی معدوم الاصل اور موجود الوقت کے ہیں۔ اس لئے
شر کا اظہار فطرتاً مقتضائے تخلیق ہوا تو کس طرح سے کہہ دیا جائے کہ خلق
شر کی نسبت بارگاہ حق کے لئے ایک بری نسبت ہے ورنہ اگر اس نسبت شر کے
خوف سے کلی اجترار کیا جائے تو نفس تخلیق ہی سے انکار کرنا پڑیگا۔ پس ایک
نسبت شر ہی نہیں کھلے بندوں تخلیق شر کا دعویٰ کرنا بھی شر نہیں ثابت ہوتا
جبکہ شر خود مقتضائے تخلیق ثابت ہوتا ہے ورنہ تخلیق خیر کے عقیدہ سے ہی
دست بردار ہونا پڑیگا کہ اس کائنات میں کسی خیر کا کوئی کارخانہ بغیر شر کے
مکمل نہیں ہوتا۔ تو اب اہل سنت پر کیا الزام ہے ؟

بلکہ اگر بیک فکر کو اور تیز دھڑایا جائے تو شاید ہمارے لئے یہ دعویٰ کرنا بھی
سہل ہو جائے کہ تخلیق حقیقتاً صرف شر کی ہی ہوتی ہے مذکور خیر کی۔ کیونکہ یہ واضح
ہو چکا ہے کہ خیر کا منبع وجود ہے اور شر کا حزن عدم۔ اور جبکہ وجود الہ کا ذاتی ہے
تو بلاشبہ خیر بھی اوس کی ذاتی ہے۔ اور عدم جبکہ مخلوق کا ذاتی ہے تو شر
اوس کی ذاتی ہوتی اور ظاہر ہے کہ تخلیق یا خلق کے معنی اوس چیز کو وجود دینے
کے ہیں جس میں وجود نہ ہو۔ پس خیر جبکہ ذات حق میں انزل سے موجود اور ثابت
و قائم ہے تو اوس کی تخلیق کے قائل ہونے کے معنی اوس کی عدم موجودگی کے قائل
ہونے کے ہو گئے ورنہ اگر وہ موجود تھے تو تخلیق کر کے اب وجود او سے کیوں دیا
جارہا ہے۔ حالانکہ ذات حق میں خیر کی عدم موجودگی کا تخیل بھی بندہ کے حق میں
کفر اور اوس کی بارگاہ قدس کے لئے شر کی کھلی نسبت ہے جس سے وہ بری ہے۔
پھر یہی نہیں جبکہ خیر کا دوسرا نام وجود ہے تو خیر کے مخلوق ہونے کے معنی
یہ ہوں گے کہ وجود مخلوق کیا جارہا ہے اور وجود کو وجود دیا جارہا ہے حالانکہ
ایک طرف تو یہ تحصیل حاصل اور لغو و عبث ہے اور دوسری طرف خدا میں وجود

نہ ہونے کا قائل ہو جانا ہے جو انتہائی شوخ چشتی اور کھلی دہریت ہے۔ نیز اس سے خود خالق کے جو ہر ذات کی تخلیق اور وہ بھی خود اوس کے ہاتھوں لازم آتی ہے کہ گویا وہ خود اپنے کو پیدا کرے حالانکہ یہ تقدم شے علی نفسہ ہے محال بھی ہے اور ایجاد وجود ہونے کے باعث لغو اور عبث بھی ہے جس سے اوس کی بارگاہ مسنرہ اور بری ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ خیر تو اللہ سے صادر ہوتی ہے نہ کہ وہ اس سے پیدا فرماتا ہے کہ پیدائش عدم کی ہوتی ہے نہ کہ وجود کی اور خیر و عجزی جیسے نہ ہے کیونکہ خلق کے معنی عطا وجود کے ہیں اور وجود عدم کو دیا جاتا ہے نہ کہ خود وجود کو۔ اور شر در حقیقت اللہ کی مخلوق ہوتی ہے نہ کہ وہ معاذ اللہ اوس سے صادر ہوتی ہے کیونکہ خلق کے ذریعہ وجود عدم کو دیا جاتا ہے۔ (اور عدم ہی شر کا دوسرا نام ہے اور شر اوس سے صادر نہیں ہو سکتی جس کی بنا یہ ہے کہ صادر تو مصدر میں پہلے سو موجود ہوتا ہے۔ اس لئے اوس سے صادر اور سرزد ہو جاتا ہے جیسے آفتاب سے نور صادر ہوتا ہے لیکن مخلوق خالق میں نہیں ہوتا۔ اگر خالق میں ہوتا تو اس سے پیدا کرنے اور وجود دینے کی ضرورت ہی نہ پڑتی۔ اس لئے اس سے بنایا جاتا ہے اور وہ عدم کے سوا دوسری چیز نہیں۔ کیونکہ عدم ہی خالق میں نہیں جو اس سے صادر ہو۔ اس لئے خلق جب بھی واقع ہوگا عدم ہی پر واقع ہوگا اور مخلوق جب بھی بنے گا معدوم ہی بنے گا کہ وہ بھی پہلے سے نہ تھا جسے وجود کی حاجت پڑی خلق وجود پر واقع ہو ہی نہیں سکتا کہ وہ تو ذات حق میں ازل سے ثابت اور قائم ہے۔ پس وجود کا تو اس سے صدور ہوگا نہ کہ خلق اور عدم کا اوس کے فعل سے خلق ہوگا نہ کہ صدور۔ ادھر یہ واضح ہے کہ خیر کا دوسرا نام وجود اور شر کا دوسرا نام عدم ہے اس لئے اب اس دعویٰ میں کوئی تامل نہ ہونا چاہیے کہ خلق جب بھی ہوگا شر ہی کا ہوگا نہ کہ خیر کا۔ اب اگر خلق شر خالق کے حق میں کوئی بُرائی یا بری نسبت ٹھہرائے جس سے خالق کی تنزیہ ضروری ہو جیسا کہ قدمیہ

معنی میں تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ معاذ اللہ نفس تخلیق ہی کوئی برائی اور عیب ہے جس سے خالق کو منزہ ہونا چاہیے۔ کیونکہ خلق خیر تو باقی نہ رہا وہاں تو خلق کی جگہ صدور خیر کے لیے خلق صرف شر ہی کا رہ گیا تھا سو وہ برائی ٹھہر گیا۔ اس لئے نتیجہ یہ نکلا کہ جب اصول قدریہ ذات حق سرے سے تخلیق ہی سے معرقتی رہ گئی۔ اور ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں اسے خالق کہنا ہی خلاف حقیقت بلکہ ایک گستاخی ٹھہر گیا۔

اب قدریہ غور کریں کہ خلق شر کی نسبت سے وہ خدا کی تنزیہ کر کے جبکہ سرے سے صفت خالقیہ ہی کو اس سے اوڑا رہے ہیں تو کیا یہی وہ تنزیہ ہے جس کے بل بوتہ پر وہ اہل سنت کو ترک تنزیہ کا طعنہ دے رہے تھے؟ اس سے تو اہل سنت ہی اچھے رہے کہ انہوں نے خدا کو خالق شرمان کر حقیقی معنی میں اس کی شان تخلیق کو بھی ثابت کر دیا اور عدم زہ مخلوق اور اس کے عدم اور آثار عدم کو خدا کی ذات سے الگ مان کر اس کی شان تنزیہ کو بھی ثابت کر گئے حقیقت یہ ہے کہ قدریہ نے خلق شر کی حقیقت کو سمجھا ہی نہیں۔ انہوں نے خلق شر اور اتصاف بالشر کے فرق کو نظر انداز کر کے معاملہ کو الجھا دیا۔ وہ یہ نہ سمجھے کہ خلق شر کی نسبت خدا کی بارگاہ کے لئے کوئی بُری نسبت نہیں بلکہ کمال کی نسبت ہے جو اس کی بارگاہ کے شایان شان ہے کیونکہ جب یہ واضح ہو گیا کہ خلق کے معنی عطا وجود کے ہیں تو خلق شر کے معنی شر کو یعنی عدم کو وجود دیدینے کے ہوئے۔ اور وجود دینا نہ شر ہے نہ شر کی نسبت۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس نے شر کو وجود کیوں دیا تو سوال یہ ہے کہ اس نے خیر کو وجود کیوں دیا؟ حاجت تو دونوں کو وجود دینے کی نہ تھی۔ پس اگر خیر کو کسی حکمت کی وجہ سے ظاہر کیا ہے اور وہ ہے مثلاً صفات کمال کا اظہار تو یہی حکمت شر کو وجود دینے کی بھی ہے وہاں بھی اظہار صفات ہی مقصود ہے۔ بعض صفات کا ظہور خیر کے نمایاں ہونے سے ہو سکتا تھا اور بعض کا شر کے نمایاں کرنے سے اگر اس سلسلہ میں اسلام

کے پیدا کرنے کی ضرورت تھی تو کفر کی ایجاد کی بھی ضرورت تھی اور اگر مسلم کو پیدا کر کے صفت انعام کا اظہار کرنا تھا تو کافر کو پیدا کر کے صفت غضب کا اظہار مقصود تھا۔ اور اگر مسلم کو ٹھکانا دینے کے لئے جنت کی پیدائش کی ضرورت تھی تو کافر کا ٹھکانا بنانے کے لئے جہنم کی بھی ضرورت تھی ۵

دور کا رخ کرنا گزیرت دوزخ کرنا بسوز و گریہ لہٹنا شر
بہر حال خلق شر بُرا تو کیا ہوتا وہ اتنا ہی ضروری اور اعلیٰ تر تھا جتنا کہ خلق خیر
پس خلق شریا اوس کی نسبت کسی حالت میں بھی خالق کے لئے شر نہیں۔
ہاں اتصاف بالشر یعنی شر سے موصوف ہونا اور بالفاظ دیگر شر میں
بلاشبہ بُرا ہے سو اس سے اوس کی بارگاہ پاک ہے۔ پس کہاں شریا ہونا
اور کہاں شریوں کو وجود کی دولت بخشنا۔ اور وہ بھی حکمت و مصلحت جس
کی تفصیل آج کی اور بالخصوص جبکہ وہ شر بھی مجموعہ عالم کی نسبت سے خیر ہو جیسا
کہ واضح ہو چکا ہے۔

بہر حال خلق شر شر نہیں اتصاف بالشر شر ہے جس سے وہ منزہ ہے
اس لئے قریہ کا خلق شر کی نسبت کا نام لیکر اہل سنت اور اہل کی شان تنزیہ
کو مطعون کرنا محض تعصب نکلا۔ درحالیکہ انہوں نے جو خالق کی تنزیہ کا
اُصول ٹھیرا ہے اوس کے ماتحت ایک نہیں کہتی ہی شر کی نسبتیں حق تعالیٰ
کی جناب میں لازم آجاتی ہیں۔ اُنہوں نے بندہ کے افعال کی بُرائی بھلائی کی
ذمہ داری سے بارگاہ حق کو بچانے کے لئے خالق افعال خود بندہ کو مان لیا ہے کہ
وہ خود اپنے کئے کا ذمہ دار ہے تاکہ تکلیف شرعی اور کارخانہ سزا و جزا اپنی جگہ
استوار رہے اور خدا کی بارگاہ تک کسی ظلم و سفہ وغیرہ کی نسبت نہ ہو۔ لیکن اس
بندہ کو خالق مان کر اوّل تو شرک کی نسبت سے اوس کی بارگاہ وحدانیت کو
نہ بچا سکے۔ کیا خدا کے لئے کسی شریک کا کھڑا ہو جانا اور وہ بھی اوس کی صفا
خاصہ یعنی احیاء و تخلیق میں کوئی خیر کی نسبت ہے ؟

پھر یہ بندہ جب معصیت کرنے کے لئے چلتا ہے تو اگر خدا کو اس معصیت کا علم ہی نہیں کہ کائنات میں بندوں نے کیا فساد مچا رکھا ہے تو یہ جہل ہے اور جہل کی نسبت کون سی خیر کی نسبت ہے۔ اور اگر علم ہے تو پھر اگر اسے اس فیج معصیت سے بندہ کو روک دینے کی قدرت ہی نہیں تو یہ عجز ہے اور عجز کی نسبت کون سی خیر کی نسبت ہے۔ اور اگر قدرت ہے اور پھر نہیں روکتا بلکہ کھلے بندوں شر کا کارخانہ جاری کرائے رکھنے پر راضی ہے تو یہ سفاہت ہے اور سفاہت کی نسبت کون سی خیر کی نسبت ہے۔

بلکہ سوال اور اوپر تک چلتا ہے کہ اگر اس معصیت سے وہ ناخوش تھا تو اس بندہ میں معصیت کرنے کی قوتیں ہی آخر اس نے کیوں رکھ دی تھیں کہ یہ سارے قصے بری نسبتوں کے چلے؟ نیز جن اشیاء کے استعمال سے اس کے معاصی کو تقویت ہوتی تھی او نہیں پیدا ہی کیوں کیا تھا کہ ان بندوں کو اون کی طرف رجحانات ہوں اور وہ مبتلائے معاصی بنیں۔

بہر حال اگر بقول قدیریہ اہل سنت کے مذہب پر ایک خلق شر کی نسبت بارگاہ الہی کی طرف ہوتی تھی جو اون کے نزدیک شر اور شان تنزیہ کو بٹھ لگانے والی تھی تو خود قدیریہ کے مذہب پر ایک کے بجائے شر کی بیسیوں نسبتیں جہل، عجز، اور سفاہت اور تخلیق خاصیات سیئہ وغیرہ پیدا ہوتی ہیں جن کا فتح متفق علیہ ہے۔ پس اس سے تو اہل سنت ہی کا مذہب اچھا رہا کہ جس پر کم سو کم خدشات وارد ہو سکے۔ اور معروضات سابق پر غور کیا جائے تو خلق شر کی نسبت کوئی بری نسبت ہی نہیں کہ اسے خدشات کا محل کہا جاسکے۔

قدیریہ نے اہل سنت کی خیر خواہی کرتے ہوئے کہا کہ ہم افعال عباد سے خدا کے ارادہ، علم، تقدیر اور تخلیق افعال وغیرہ کے تعلق کی نفی اس لئے کرتے ہیں کہ بندہ مجبور محض ثابت نہ ہو جس سے خدا تعالیٰ پر اکراہ و ظلم کا دھبہ آئے جیسا کہ خود اہل سنت بھی اسے مجبور محض نہیں مانتے بلکہ مختار جانتے ہیں۔ لیکن اگر اس کے

افعال کے بارہ میں خدا کا علم سابق مان لیا گیا تو معلوم علم کے خلاف ہو نہیں سکتا اس لئے بندہ مجبور ٹھہر جائیگا۔ یا تقدیر سابق مان لی گئی تو مقدر نوشتہ سابق کے خلاف جا نہیں سکتا اور یہی جبر ہے یا ارادہ الہی مان لیا تو مراد کا ارادہ سے تخلف محال ہے اور یہی جبر ہے۔ تو بندہ جبری محض ثابت ہو جائے گا اور پھر وہی تکلیف شرعی اور سزا و جزا کا سلسلہ اس مجبور محض کے حق میں ظلم ہو جائے گا جو تنزیہ حق کے خلاف ہے لیکن میں عرض کروں گا کہ علم سابق سے شئی کا معلوم ہونا تو لازم آتا ہے مجبور ہونا لازم نہیں آتا کہ وہ مسلوب الاختیار بھی ہو۔ اگر کسی فساد کی نسبت علم ہی خدا کا یہ ہو کہ وہ باختیار خود ظالم کام کر گیا تو اس سے باوجود علم خداوندی کے بندہ کا جبر کہاں سے لازم آجائے گا بلکہ اختیار لازم آئے گا یا اسی طرح ارادہ سابق سے شے کا مراد ہونا تو لازم آئے گا لیکن کا سب کا مجبور ہونا کیسے مفہوم ہو جائے گا۔ کیا یہ نہیں ہو سکتا کہ خدا نے انسانی افراد کی نسبت ارادہ ہی یہ فرمایا ہو کہ وہ اچھے بُرے عمل باختیار خود کریں تو اس طرح خود ارادہ الہی سے انسان کا مختار ہونا ثابت ہوا نہ کہ مجبور ہونا۔ اسی طرح تقدیر سے شے کا مقدر ہونا لازم آتا ہے کہ وہ کسی سابقہ اندازہ میں ہو اور اپنی اوہی حدود میں رونما ہو نہ یہ کہ وہ جبراً رونما ہو۔ اور بندہ اس سے مسلوب الاختیار ٹھہر جائے۔ کیونکہ یہ بھی تو ممکن ہے کہ خدا نے مقدر ہی یہ کیا ہو کہ فلاں بندہ فلاں فساد عمل بارادہ خود اور اختیار خود کر گیا تو اس صورت میں یہ تقدیر سابق ہی انسان کے لئے اختیار کے ثبوت کا ذریعہ بن جاتی ہے نہ کہ جبر و عجز محض کا۔ ہاں زیادہ سے زیادہ یہ لازم آیا کہ بندہ کا ارادہ اور اختیار بھی مقدر اور ازلی علم میں مصور ہو سو اس سے اختیار عبد کا لزوم ثابت ہوتا ہے جو اس کے ثبوت کی مستقل دلیل ہے نہ کہ اس کا سلب اور بندہ کی مجبوری +

خلاصہ یہ ہے کہ تقدیر نے تو افعال عباد کے دور کنوں خلق اور کسب میں سے خلق کو نشانہ بنایا تا کہ بندہ میں اون کے مفروضہ اختیار مطلق پر آنی

نہ آئے۔ مگر اون کی زور آزمائی چل نہ سکی۔

ادھر جبر یہ نے کسب اور اختیار عبد کو نشانہ بنایا تاکہ بندہ میں اون کا مفروضہ جبر محض نہ کہیں پائے ہو یا ہو جائے۔ مثلاً اس قدر یہ ہی کے بیان کردہ اشکال کو جس کی تفصیل ابھی گزری ہے اوہوں نے اس انداز سے ظاہر کیا کہ جبکہ بندہ اور اوس کے افعال کے بارے میں علم الہی سابق۔ تقدیر الہی قدیم اور ارادہ الہی اولیٰ ہے تو بندہ میں اوس سے جبر پیدا ہونا قدرتی ہے۔ پھر بھی اگر وہ ارادہ اور اختیار مانا جائے اور اپنے افعال با اختیار خود کرے تو ارادہ الہی معطل ہو جائے گا اسیہ ممکن ہو جائے گا کہ ارادہ عبد کے ماتحت خود اوس کی مراد تو چل جائے مگر مراد خداوندی رہ جائے حالانکہ ارادہ خداوندی سے مراد کا تخلف محال ہے اسی طرح تقدیر الہی سے مقدر کا انحراف محال ہے اس لئے بندہ میں ارادہ و اختیار ہی کا ہونا محال ہے۔

میں عرض کروں گا کہ یہ اوس صورت میں ممکن ہے کہ بندہ میں ارادہ مستقل مانا جائے۔ لیکن اگر ارادہ و اختیار غیر مستقل مانا جائے جو ارادہ الہی اور اختیار الہی کے تحت میں ہو تو نہ تخلف کا سوال پیدا ہوتا ہے نہ انحراف و انفصال کا۔ اب رہا یہ کہ بندہ کے ارادہ و اختیار کو خدا کے ارادہ و اختیار سے کیا علاقہ ہے؟ آیا اثبات و نفی کا کہ خدا میں تو یہ صفات ثابت ہوں اور بندہ میں بالکل منفی ہوں۔ یا اثبات محض کا کہ دونوں میں مساوی درجہ میں ہوں یا نفی محض کا کہ دونوں میں بالکل نہ ہوں اس کی تفصیلات گزر چکی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ جو نسبت بندہ کی اور صفات کو صفات خداوندی سے ہے وہی نسبت اختیار عبد کو اختیار معبود سے ہے اور وہ نسبت ہے اصل اور ظل اور حقیقت و مجاز کی۔ کہ خالق میں یہ صفات اصل اور حقیقت ہیں اور مخلوق میں ظل و عکس اور مجاز۔ سو اس نسبت سے بندہ کے اختیار کا یہ نسبت اختیار خداوندی کو ضعیف غیر مستقل اور عارضی ہونا تو لازم آتا ہے لیکن منفی اور معدوم ہونا

لازم نہیں آتا کہ بندہ کو مجبور محض کہہ دیا جائے۔ ورنہ پھر بندہ کی دوسری تمام صفات سمیع۔ بصر۔ کلام۔ قدرت وغیرہ بلکہ بندہ کی حیات اور وجود ہی سے انکار کر دیا جائے کہ جیسے اوس میں ارادہ و اختیار نہیں کہ ارادہ و اختیار اللہ کا ہے نہ کہ بندہ کا ایسے ہی اوس میں سمیع و بصر وغیرہ بھی نہیں کہ وہ بھی اللہ ہی کا ہے بلکہ یہ بندہ زندہ اور موجود بھی نہیں ہے کہ زندگی اور موجودگی بھی اللہ ہی کی ہے کہ یہ سارے اوصاف اوس میں بہ نسبت اوصاف خداوندی مجازی ہی تو ہیں۔ پس اگر مجاز کے معنی نفی کے ہو سکتے ہوں اور بندہ سے سمیع و بصر وغیرہ کا یک لخت انکار کر دیا جانا جائز ہو تو یہ بھی ممکن ہے کہ ارادہ و اختیار کی بھی اوس سے نفی کر دی جائے۔ لیکن غور کیجئے کہ ایک انسان جس میں نہ سماعت ہو نہ بصارت نہ اختیار و ارادہ ہو نہ قدرت۔ حتیٰ کہ نہ حیات ہو نہ وجود تو آخر وہ ہے کہاں کہ اوس کے بارہ میں موجود اور سمیع و بصیر ہونے کا عرف عام میں اعلان کیا جاتا رہے ؟ اور اوس کے ارادہ و اختیار کی بحثیں اوٹھیں۔ اگر سچ مچ مجاز کے معنی نفی محض کے تسلیم کر لئے جائیں تو یہی وہ فسطائیت ہے کہ یہ بندہ اور کل کا کل عالم نہ خود موجود ہے نہ موصوف بصفات ہے اور نہ فاعل یا فعال۔ بلکہ محض وہی فرضی اور خیالی ہے۔

غرض جبریہ نے تو بندہ کے کسب و اختیار پر اعتراض کیا اور قدس نے خدا کے خلق اور ایجاد پر۔ اور اس طرح اہل سنت کے مذہب کے ان دونوں رکنوں کو مجبور و محروک کرنا چاہا۔ لیکن وہ نہیں موندھ کی کھائی پڑی اور اہل سنت نے ان کے نظریات کو جس حد تک مجروح کیا وہ اوس کے تدارک سے عہدہ برا نہیں ہو سکتے۔

بہر حال نہ تو بندہ اینٹ پتھر ہے کہ مجبور محض کہلائے جیسا کہ جبریہ نے کہا اور نہ وہ خالق ہے کہ مختار مطلق کہلائے۔ جیسا کہ قدریہ نے کہا۔ او سے بے اختیار محض کہنا تو بے وجود محض کہنا ہے حالانکہ وہ موجود ہے اور او سے

جے جسے محض کہنا ہے عدم محض کہنا ہے حالانکہ وہ مخلوط عدم ہے۔ پس نہ تو وہ موجود مطلق ہے کہ اوس میں عدم کا نشان نہ ہو اور نہ ہی معدوم مطلق ہے کہ اوس میں وجود کا نشان نہ ہو۔ اس لئے نہ تو وہ مختار مطلق ہے کہ اوس میں جبر کا نشان نہ ہو اور نہ مجبور محض ہے کہ اوس میں اختیار کا نشان نہ ہو بلکہ وجود و عدم کے اختلاط کی وجہ سے وہ اختیار و جبر کا ایک مرکب مجموعہ ہے جس میں سے کسی ایک جہت کا بھی انکار نہیں کیا جاسکتا۔

ان فرقوں کی نظری اور فکری قلابازیاں دیکھ کر حقیقتاً اہل سنت و الجماعت کے اصابتہ فکر۔ اعتدال نظر اور صحت عقیدہ کا اندازہ ہوتا ہے کہ نہ اونہوں نے بندہ کو تہمتی اور فرضی کہا بلکہ موجود مانا۔ پھر موجود مانکر نہ اوسے مجبور محض کہا بلکہ مختار مانا۔ پھر مختار مانکر نہ اوسے مختار مطلق کہا بلکہ محدود الاختیار مانا اور محدود الاختیار مانکر اوسے مختار باختیار غیر مستقل مانا۔ باختیار مستقل نہیں مانا پس اون کے دعویٰ کا حاصل یہ ہوا کہ بندہ مختار ضرور ہے مگر باختیار غیر مستقل نہ باختیار مطلق۔ وہ فاعل افعال یقیناً ہے مگر بدرجہ کسب نہ بدرجہ خلق۔ گویا اونہوں نے درحقیقت یہ دعویٰ کیا کہ بندہ موجود ہے مگر وجود غیر مستقل۔ پس اون کا یہ کہنا کہ وہ مستقل بالا اختیار نہیں درحقیقت یہ کہنا ہے کہ وہ مستقل بالوجود نہیں بلکہ جیسے اوس کا وجود ظلی اور عارضی ہے ایسے ہی اوس کا اختیار بھی ظلی اور عارضی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اہل سنت کا یہ دعویٰ عقلی ہی نہیں بلکہ حسی اور مشاہدہ ہے جو اوقات کے عین مطابق اور میزان اعتدال میں بلایا سنگ تیل جاتا ہے۔ کیونکہ اس مخلوط الوجود و عدم بندہ کی حقیقت جب اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ خدا کی تخلیق بغیر پردہ عدم سے باہر نہ آسکے۔ اور از خود موجود نہ ہو۔ تو بلاشبہ اوس کے افعال کے مخلوط الجبر و الاختیار ہونے کی حقیقت بھی اس کے سوا دوسری نہیں ہو سکتی کہ وہ کسب عبد کیسا تھا خدا کی تخلیق بغیر پردہ ظہور پر نہ آسکیں۔ نہ یہ کہ بندہ از خود او نہیں ایجاد کر لے جبکہ یہ بندہ اپنی ذات کے حق

میں مستقل بالوجود اور مستقل بالاختیار نہیں تو فعل کے حقی میں بھی مستقل بالایجاد اور مستقل بالاختیار نہیں ہو سکتا۔ پس بندہ کا اختیاری فعل بھی خود اس کی طرح مخلوق خداوندی ہوا مگر بشرط کسب۔

پس اہل سنت والجماعت نہ تو جبریہ کی طرح اتنی نفی پر آئے کہ بندہ سے کسب تک بھی نفی کر دیں اور نہ قدریہ کی طرح اتنے اثبات پر آئے کہ بندہ میں خلق تک مان لیں کہ یہ محض افراط و تفریط تھی۔ ایک صورت میں بندہ کی عقل و تمیز اور ارادہ و اختیار وغیرہ تمام وجودی صفات کی نفی ہو جاتی ہے۔ اور ایک صورت میں بندہ کے تمام عدمی نقائص جبر و عجز اصلی کی نفی ہو جاتی ہے۔ اور یہ دونوں امور اس لئے بے اصل ہیں کہ ان سے بندہ کے وجود اور عدم دونوں کی نفی لازم آتی ہے جو بلاشبہ بے اصل اور باطل ہے۔ پس جبریہ قدریہ تو اپنے افراطی اور تفریطی تخیلات کی وجہ سے مصداق ہیں اس آیت کے کہ :-

وَلَا تَطْعَمْنَ مِنْ غَفْلَتِنَا قُلُوبُ عَنِ ذِكْرِنَا
وَاتَّبَعُوا هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا

اور اہل سنت امر فرط سے الگ ہو کر اپنے حقیقی اعتدال کی بدولت اس کے مصداق ہو گئے کہ :-

وَقُلُوبُ الْحَقِّ مِنْ رِيبِكُمْ مَنْ شَاءَ
فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ

پس اہل سنت کا عقیدہ درحقیقت واقعات سے مستفاد ہے جس میں اصلیت اور حقیقی وثبات ہے اور قدریہ جبریہ وغیرہ کا نظریہ محض اولیٰ کے فلسفیانہ تخیل آفرینی اور واقعات سے انکار یا بے خبری کا نتیجہ ہے جو بے اصل و بے ثبوت اور باطل ہے۔ گویا مذہب اہل سنت ایک مثبت اور وجودی کلمہ طیبہ ہے کہ اصلہا ثابت و فرعہا فی السماء۔ اور مذاہب اہل بدع ایک منفی اور عدمی کلمہ خبیثہ ہے کہ اُجْتَنَّتْ مِنْ فَوْقِ

الارض مالاها من قرار۔

حاصل یہ ہے کہ اہل سنت کا مذہب اختیار و جبر اور کسب و خلق دونوں کو اپنے اندر لئے ہوئے ہے نہ فقط اختیار پر مبنی ہے نہ فقط جبر پر۔ پھر نہ بعض کسب پر قائم ہے نہ محض خلق پر۔ پس اوہوں نے مسئلہ تقدیر میں اختیار و جبر ثابت کر کے تو جبر پر کاربہ کر دیا ہے۔ اور جبر و عہد ثابت کر کے قدریہ کا ابطال کر دیا ہے۔ کسب و جبر پر مذکور لگائی ہے اور خلق رب سے تدریج پر۔ گویا ان دونوں متقابل مذاہب میں جو چیز حقیقت کا درجہ رکھتی تھی اسے تو قبول کر لیا ہے اور جو حصہ ان کے افراط و تفریط اور فلسفیانہ تخیلات کی آمیزش سے تعلق رکھتا تھا اسے رد کر دیا ہے۔ اس لئے قدرتی طور پر ان دونوں فرقوں کو اہل سنت کے مقابل آنا تھا۔ کیونکہ ان فرقوں کا مدار ان حقائق پر نہ تھا جو ان سے اہل سنت نے چھین لیں بلکہ اس افراط و تفریط پر تھا جسے اہل سنت نے رد کر دیا۔ سو وہ مقابل آئے۔ اور اہل سنت پر مختلف شبہات کی بوجھار شروع کر دی۔ قدریہ نے خلق کو نشانہ بنایا اور جبر پر لے کسب کو۔ ایک نے جبر کو رد کیا اور ایک نے اختیار کو۔ لیکن حقائق نے ان تخیلات کو رد کر دیا اور حقیقت نکھر گئی۔

خلاصہ یہ ہے کہ جبر و اختیار کا قصد وجود و عدم کے مسئلہ پر دائر ہے اختیار وجودی صفت ہے اور اس کے حصص و آثار میں سے ہے اس لئے جس نوعیت کا جہاں وجود ہوگا ویسا ہی اختیار ہوگا اور جبر یعنی عدم الاختیار عدم کا حصہ اور اس کے آثار میں سے ہے اس لئے جہاں جتنا عدم ہوگا اتنا ہی جبر ہوگا۔

حق تعالیٰ شانہ موجود اصلی ہے جس میں عدم کا نشان نہیں اس لئے اس میں اختیار مطلق ہے جس میں جبر کا نشان نہیں ناپید مخلوق معدوم محض ہے جس میں وجود کا نشان نہیں۔ اس لئے اس میں جبر محض ہے جس کے ساتھ

اختیار کا نشان نہیں۔ اور پیدا شدہ مخلوق وجود و عدم سے مرکب ہے۔ اس لئے اوس میں اختیار بھی ہے اور جبر بھی۔ بندہ میں عدم چونکہ اصلی ہے اس لئے اوس میں جبر بھی اصلی ہے اور وجود چونکہ عارضی اور غیر مستقل ہے اس لئے اختیار بھی غیر مستقل اور عارضی ہے۔

عدم اور آثار عدم چونکہ مخلوق میں غالب اور محیط ہیں اس لئے جبر بھی مخلوق میں غالب ہے اور وجود چونکہ محدود اور قلیل ہے اس لئے اوس کا عارضی اختیار بھی محدود اور قلیل ہے۔

اور جیسے کسی چیز کا عدم بغیر وجود آئے نمایاں اور متعارف نہیں ہو سکتا کہ فی نفسہ عدم لاشئ محض ہے اس لئے بغیر وجود کا سہارا لئے ہوئے اوس کا چرچا بھی نہیں ہو سکتا جیسے دھوپ کے ٹھڑوں اور مرج مثلث شکلوں کی گردا گرد کی ظلمت بھی نور آفتاب ہی سے نمایاں ہوتی ہے از خود نہیں۔ اسی طرح بندہ کے نفس کی بُرائی ظلمت اور افعال شر جو عدمی امور ہیں بغیر افعال خداوندی کے جو وجودی آثار ہیں نمایاں نہیں ہو سکتے۔ یعنی خلق الہی کے بغیر کسب عبد کوئی شے نہیں کہ از خود ظاہر ہو جائے۔

قدیر نے یہ تو دیکھ لیا کہ شر بندہ کی ہے مگر یہ نہ دیکھا کہ اوس کے ظہور کے لئے خلق الہی ضروری ہے۔ پس اس میں ایک جزو اگر تنزیہ کا تھا کہ عین شر کی نسبت بندہ کی طرف ہو تو دوسرا جزو عدم تنزیہ کا تھا کہ اس ظلمت شر کی تخلیق کو منسوب کر دیا جائے بندہ کی طرف جو غیر واقعہ ہے اور انکار کر دیا جائے خلق الہی کا جو امر واقعہ ہے۔

اور جس طرح نور و ظلمت سے مرکب شکل میں نور آفتاب کا ہوتا ہے اور ظلمت خود اس شکل کی یہ ظلمت نہ آفتاب سے آتی ہے نہ اوس کی طرف جاسکتی ہے ایسے ہی مخلوق جو خیر و شر سے مرکب ہے اوس کی خیر خدا کی طرف سے ہے اور شر خود اوس کے ظلماتی نفس سے نہ شر خدا میں سے آتی ہے نہ اوس کی

طرف جاسکتی ہے۔ الخیر کلہا ہذاک والیک والشیر لیس الیک۔
 اور جیسے بندہ کا وجود بغیر وجود خداوندی کے حرکت میں آئے حرکت نہیں
 کر سکتا کہ وہ محض سایہ وجود ہے نہ کہ اصل وجود۔ اسی طرح اختیار عبد بھی
 بلا اختیار خداوندی کے حرکت میں آئے حرکت نہیں کر سکتا۔ کہ وہ سایہ اختیار
 ہے نہ کہ اصل اختیار لیکن منسوب بندہ ہی کی طرف ہوگا جیسے اور صفات
 وجود سمیع و بصیر اور حیات وغیرہ باوجود ظل و عکس ہونے کے اوسی کی طرف
 منسوب ہوتی ہیں نہ کہ خدا کی طرف اختیار خداوندی کی حرکت و تصرف کو خلق کہیں گے
 جو اشیاء کو وجود دیتا ہے اور اختیار عبد کی حرکت یعنی استعمال اختیار کو کسب
 کہیں گے جو وجود قبول کرتا ہے مگر افعال جبکہ کسب کی طرف منسوب ہوتے ہیں نہ کہ
 خلق کی طرف۔ اس لئے بندہ کے افعال بندہ ہی کی طرف منسوب ہونگے نہ کہ
 خدا کی طرف۔ اور اس سے متعلقہ مدح و ذم بندہ ہی کی ہوگی نہ کہ خدا کی
 پھر جس طرح بندہ میں خدا کی طرف سے وجود اس انداز سے نہیں آسکتا
 کہ خدا کے وجود میں کمی پڑ جائے اور یہ وجود بندے اور خدا میں منقسم ہو جائے
 ورنہ خدا کی لا محدودیت باقی نہ رہے۔ بلکہ بندہ پر وجود خداوندی کا سایہ
 پڑتا ہے اور اصل وجود ذات خداوندی ہی کیسا تھ قائم رہتا ہے ایسے ہی
 اختیار عبد بھی خدا کی طرف سے اس طرح نہیں آتا کہ خود اس کے اختیار میں
 کمی پڑ جائے یا بٹوارہ ہو جائے جیسا کہ تدریہ مدعی ہیں۔ بلکہ بطور تجلی اور سایہ
 کے آتا ہے کہ اصل اختیار ذات حق کیسا تھ قائم ہے۔ بندہ میں محض اوس کا انعکاس
 ہوتا ہے جس سے انعام اختیار یا استقلال اختیار عبد کا کوئی سوال ہی پیدا
 نہیں ہو سکتا ورنہ وجود میں بھی ہو سکتا ہے۔ حالانکہ وجود میں قدریہ بھی تقسیم
 یا استقلال کے قائل نہیں۔ بہر حال بندہ کے جبہ و اختیار کا مسئلہ بندہ کے
 وجود و عدم کی نوعیت پر مدار ہے۔ اور یہ نوعیت واضح ترین ہے اس لئے جبر
 و اختیار عبد اور اوس کی نسبتوں کا مسئلہ بھی واضح ہے۔

بہر حال اہل سنت و الجماعت کا یہ دعویٰ کہ بندہ مختار بھی ہے اور مجبور بھی پھر وہ مختار ہو کر اختیار خداوندی کے وسعت و اطلاق میں غل نہیں اور مجبور ہو کر عدل خداوندی کے کمال میں حارج نہیں ایک ایسا معتدل فلسفہ ہے جس میں نہ اجتماع ضدین ہے نہ ارتقاع نقیضین۔ جو ابتداء میں سطحی طور پر محسوس ہوتا تھا بلکہ جیسے بندہ کے ہر کمال کو خدا کے ہر کمال سے تقیید و اطلاق حقیقت و مجاز اور اصل و ظل کی نسبت ہے وہی اختیار عبد اور اختیار خداوندی میں بھی نسبت قائم۔ اس نسبت سے نہ بندہ کی صفات کا استقلال لازم آتا ہے جیسا کہ قدریہ مدعی ہیں نہ صفات عبد کا فقدان لازم آتا ہے جیسا کہ جبریہ مدعی ہیں بلکہ بندہ کے لئے وجودی صفات ثابت ہوتی ہیں مگر غیر مستقل جو نہ بندہ کے افعال کی نسبت کو بندہ سے روکتی ہیں اور نہ خدا کی تنزیہ میں حائل ہوتی ہیں نہ بندہ کے مکلف ہونے میں مانع ہیں اور نہ سلسلہ معجزات ہی میں اول سے فرق پڑتا ہے۔

غرض جیسا کہ بندہ کی ان مجازی صفات سمع و بصر کلام اور حیا و غیرہ سے خدا کی انہی حقیقی اور ذاتی صفات کے اطلاق و عموم اور الامحدودیت میں کوئی فرق نہیں آتا اور نہ ہی بندہ ان سے مستغنی ٹھہرتا ہے کہ وہ ان میں مستقل ہو جائے اور نہ ہی بندہ کی ان صفات سے سرزد شدہ افعال ابصار و سماع و تکلم اور حرکت و سکون وغیرہ خدا کے افعال ٹھہرتے ہیں بلکہ بندہ ہی کے رہتے ہیں اور پھر بھی ان معجزات کا باطنی رشتہ مخفی عوالم کے ماتحت خدا ہی سے رہتا ہے ایسے ہی بندہ کے اس مجازی اور ظنی اختیار سے نہ خدا کے اختیار مطلق میں کوئی فرق پڑتا ہے نہ بندہ اس میں خدا سے مستغنی اور منقطع ہو کہ مستقل یا اختیار ہو سکتا ہے کہ مجاز بہر حال مجاز ہے گو کتنا ہی ہر رنگ حقیقت ہو۔ اور نہ ہی اس مجازی اختیار سے سرزد شدہ فعل خواہ وہ خیر کا ہو یا شر کا خدا کا فعل ہو گا کہ بہر حال وہ اختیار عبد سے صادر شدہ ہے گو وہ اختیار مجازی

ہی سی کہ بندہ خود ہی اپنی ذات سے مجاز ہے اور پھر وہ موجود بھی ہے اور شار الیہ بھی۔ نیز پھر بھی بندہ کے ان اختیاری افعال کا رشتہ خدا کے حقیقی افعال سے منقطع نہیں ہوتا بلکہ اندرونی عوامل کے ماتحت اوس کی صفت خلق سے وابستہ رہتا ہے +

خلاصہ یہ ہے کہ جب بالاجمال بندہ میں اختیار بھی بوجہ وجود عقلاً بلکہ حساً ثابت ہو گیا جس پر تکلیف شرعی کا مدار اور سزا و جزا کا اعتبار ہے۔ اور جبر بھی بوجہ عدم اصلی قائم رہا جس پر مسامحات شرعی کا مدار ہے تو مسئلہ تقدیر جس کا فیصلہ اختیار عبد کی نوعیت پر دائر تھا حل ہو گیا۔ اور اس لئے اوس پر ایمان لانا کوئی غیر معقول یا محض جبری بات نہ رہی۔ اور ظاہر ہے کہ اس حد تک مسئلہ میں کوئی پیچیدگی اور الجھن نہیں۔ الجھن ہے تو تفاسیل میں ہے اور وہ بھی عقول عالمہ کی کمزوری کے سبب۔ سو ان کے سمجھنے کا انسان کو مکلف نہیں بنایا گیا بلکہ شفقتاً ان میں غرض کرنے کی اوپر سے ممانعت بھی فرمادی گئی۔ اس لئے مسئلہ تقدیر کو جزو ایمان جاننا اجملاً اور اس میں غرض کرنے سے گریز کرنا تفصیلاً کوئی متضادم اور متعارض حقیقت نہ رہی۔ اور اس میں بھی اہل سنت نے معتدل اور مسلک قویم اختیار کیا۔

ان تمام حقائق کو سامنے رکھ کر اگر انصاف سے غور کیا جائے تو اہل سنت کے مسلک میں کوئی بھی پیچیدگی اور الجھن یا نقیضین کا اجتماع و ارتقاع یا کوئی استحالہ اور اشکال محسوس نہیں کیا جاسکتا جو ابتداء بحث میں محسوس ہوتا تھا۔ کیونکہ حقیقت اور واقعیت میں قدرتا پیچیدگی یا تناقض ہوتا ہی نہیں۔ الا یہ کہ حقیقت ہی نگاہوں کے سامنے نہ آئے۔ اور فکر صحیح پر تخیلات کا بیج در بیج جال تن جائے۔ ہاں پیچیدگی اگر ہے تو بلاشبہ قدریہ اور جبریہ نیز تمام اہل بدع کے مسلکوں میں ہے۔ کہ وہ بندہ کو مخلوق مان کر یا تو اسے خالق کی حدود میں پہنچا دیتے ہیں جو بلاشبہ اجتماع نقیضین ہے کیونکہ مخلوقیت تو مخلوق کی ہر بات

عدم استقلال کو چاہتی ہے خواہ اوس کی ذات ہو یا صفات و افعال۔ اور حالیت اوس کے استقلال کئی کی متقاضی ہے۔ پس ایک ہی شے کو مخلوق بھی کہنا اور خالق بھی مستقل بھی جاننا اور غیر مستقل بھی کھلا ہوا اجتماع نفیضین نہیں ہے تو اور کیا ہو؟ اور یا پھر بندہ کو مخلوق کہہ کر خالق کی نفی کر دیتے ہیں جیسا کہ جبر یہ نے کیا کہ بندہ کو مجبور محض اور بے اختیار مانا۔ جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اوس میں اختیار پیدا ہی نہیں کیا گیا اور اختیار آثار و لوازم وجود میں سے تھا تو یہ دعویٰ مرادف ہوا اس کے کہ گویا اوسے وجود دیا ہی نہیں گیا اور وہ تاحال عدم سابق ہی کے پردوں میں چھپا ہوا ہے وجود کے دائرہ میں ابھی تک آیا ہی نہیں مگر پھر بھی وہ اوس کے احوال و عوارض سے بحث کر کے اوسے احکام کا موضوع بھی بنا رہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ معدوم نہیں اور عدم کے دائرہ سے نکلا ہوا ہے۔ پس ایک ہی چیز کو موجود بھی نہ ماننا اور معدوم بھی نہ کہنا کیا کھلا ہوا ارتفاع نفیضین نہیں ہے؟ پس اجتماع دارتفاع نفیضین کا الزام دیا تو اہل سنت کو جارہا تھا لیکن سر خود اون کے پڑا ہوا ہے ع

وہ الزام اون کو دیتے تھے قصور اپنا نکل آیا

اور ظاہر ہے کہ محال سے بڑھ کر پیچیدگی اور کس چیز میں ہو سکتی ہے پس اہل سنت کے مذہب پر اگر چند سطحی شبہات وارد بھی ہوتے تھے جو مسئلہ کی باریکی اور نزاکت کا تقاضا رہے نہ کہ مذہب کی کمزوری کا تو اہل بدع کے مذاہب پر ایک دو نہیں بیسیوں استحالات ہجوم کر رہے ہیں جو اون کے مذاہب کی غیر معقولیت کی کھلی دلیل ہے ع

لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا

نقل کو اونہوں نے عقل کی بدولت اور تقدیر کو اپنی تدبیر کے بل بوتہ پر خمیر باد کہا تھا تو نتیجہ یہ ہوا کہ اون کے مذہب میں نہ نقل رہی نہ عقل بلکہ صرف تخیل وطن رہ گیا۔ وان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً۔

اب غور کیجئے کہ قدریہ و تجربیہ وغیرہ نے مسئلہ تقدیر میں ناواحبی خواص کر کے بحث تو اوٹھائی تھی اللہ کو خالق اور بندہ کو مخلوق مان کر خالق کی تشریح و تقدیر اور بندہ کو اس سے ربط و نسبت دینے کے لئے اور ختم کی خدا کے انکار۔ خدا کے کمالات کے انکار اور خدا کے افعال کے انکار پر گویا نتیجہ بحث میں ثابت ہوا کہ ان کے یہاں تشریح کے معنی انکار کے تھے۔

ظاہر ہے کہ الہیات کے سمعی مسائل میں جن کا مدار نقای صحیح اور اتباع و اخلاص پر ہے جس میں نیچے عقل سلیم منظوی ہوتی ہے محض فلسفہ آرائی و تخیل آفرینی کی راہ سے گھسنے اور مشاہدہ حقائق کو دماغی گھیر سے خالی خیالی طور پر حل کرنے کی کوششوں کا نتیجہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا کہ حقیقت نگاہوں سے اوچھل ہو جائے اور توہمات برنگ حقیقت سامنے آ کر دماغ کو پیراگندہ کر دیں جنہیں فریب خوردہ دماغ حقیقت سمجھتے رہیں اور واقعی حقیقت سے کبھی روشناس نہ ہوں۔

چوں ندیدند حقیقت رہ افسانہ زدند

اس لئے فلاسفہ کے حصہ میں دماغی گردشوں اور فکری الجھنوں کے سوا کچھ نہ آیا۔ لیکن اہل سنت و الجماعت اور محققین دین اخلاص و اتباع کے مضبوط بازوؤں یعنی علی بصیرۃ انا و من اتبعہ کا سہارا لیکر اور نام نہاں عقل کی سطحی فرحتوں یعنی فوجا بما عندہم من العلم کے غور سے الگ ہو کر جب اس نازک اور پیچیدہ مقام میں بے لوث ہو کر داخل ہوئے اور انائی کے ساتھ دامن بچا کر باہر آئے اور اس آمدورفت میں اعتدال سے مسئلہ کی دونوں سمتوں کو دیکھا نہ افراط کی طرف جھکے نہ تقریط کی جانب متوجہ ہوئے بلکہ صرف درمیان کی معتدل حقیقت ہی کو سامنے رکھ کر اپنی پوری باطنی بینائی کو اسی پر جادیا تو انہیں تخیل کے بجائے حقیقت کا جمال جہاں آراء نظر آگیا اور انہوں نے بندہ اور خدا کا درمیانی ربط کھول دیا۔ اور خدا اور بندہ کے اختیار کی نوعیت اور اولیٰ کی مابینی نسبت و اشکاف کر دی۔ ایک طرف شان

عبودیت کو سامنے رکھا اور دوسری طرف شانِ اگوہیت کی تیز پہچان کی۔
 کوٹنگا ہوں سے اوچل نہ ہوئے دیا۔ اور یہ ثابت کر دکھایا کہ تزیہ کے معنی
 مخلوق کو خالق سے منقطع کر دینے یا خالق کو ماحول مخلوق کی نفی کر دینے یا مخلوق
 کو مخلوق کہہ کر خالق کے کمالات مستقلہ کی نفی کر دینے یا کمالات خالق کو سامنے
 لا کر مخلوق کے غیر مستقل کمالات کو مٹا دینے یا مخلوق کو خالق اور خالق کو مخلوق
 کہہ دینے کے نہیں بلکہ مخلوق کو خالق سے مربوط سمجھ کر دونوں کے حقیقی منصب
 کو کھول دینے اور دونوں کی درمیانی نسبت کے واشگاف کر دینے کے ہیں۔

پس پیچیدگیوں کا الزام دینے والے تو پیچیدگیوں کا شکار ہو کر رہ گئے
 اور جن پر پیچیدگیوں کا الزام تھا وہ ہر پیچیدگی سے صاف بچ نکلے اور کامیاب
 ہو گئے۔ عرض اس جامع الاضداد اور بالاتر از عقول مسئلہ کو اس خوبی اور
 معقولیت سے دنیا کے سامنے پیش کیا کہ اسلام کا سب سے زیادہ معقول
 مسئلہ ہی مسئلہ تقدیر نظر آنے لگا۔ ادھر اس مسئلہ کی مخالف جہتوں کی
 غیر معقولیت کو اس درجہ واضح کیا کہ ان اختراعی مسلکوں سے زیادہ
 کوئی مسئلہ غیر معقول اور اس کے مدعیوں سے زیادہ خفیف العقل اور سبک
 دماغ کوئی نہ رہا۔ خواہ وہ قدریہ ہوں یا جبریہ اور سفسطائیہ۔

اہل سنت میں اس عفتہ لایخل کو حل کرنے والے محقق جہنوں نے
 مسئلہ کو خود سمجھ کر دوسروں کو نہ صرف سمجھا ہی دیا ہے بلکہ اسے پانی بنا کر
 حلق کے نیچے اوتا دیا ہے۔ سلف اور خلف میں بکثرت پیدا ہوئے اور
 اپنے اپنے دور میں انہوں نے مسئلہ سے متعلق اشکالات کو جو وقت کی پیدا
 تھے وقت ہی کی زبان میں سمجھا کر مسئلہ کی حقیقت تقریریں کیں۔ جیسے سلف میں
 حضرت علی ابن عباس۔ حسن بصری وغیرہ۔ پھر قرون مابعد میں اشعری۔ غزالی
 رازی۔ شیخ اکبر۔ عارف رومی وغیرہ۔ پھر قرون متاخرہ میں مجدد سہندی
 امام ولی اللہ۔ شاہ عبدالعزیز وغیرہ۔ پھر ان کے اخلاف رشید میں

حکیم اسلام مولانا محمد قاسم نالوتوی مؤسس دارالعلوم دیوبند وغیرہ
اکابر امت ہیں جنہوں نے اس مسئلہ پر زبان و قلم اٹھایا اور مسئلہ کا حق ادا
کر کے دوسروں کے حق میں اسے بدیہی بنا دیا۔ انہی اکابر کے اخلاف حال میں
جو افراد مسئلہ کو سمجھا دیتے اور اسے صاف کر دیتے پر قلم اٹھا سکتے ہیں ج
اون میں محمد الشہ دارالعلوم دیوبند کے شیخ التفسیر برادر محترم مولانا الحافظ الحاکم
الشیخ محمد ادریس کاندھلوی متضا اللہ بطول جیسا کہ اسم گرامی خاص طور
سے سامنے لائے جانے کے قابل ہے۔ جنہوں نے مختلف مسائل کلامیہ پر قلم
اٹھا کر عقل و نقل کی آمیزش سے اپنے رسالہ **علوم الکلاہ** میں ان مسائل
سے بحث کی ہے اور پھر خصوصیت سے مسئلہ جبر و اختیار کے موضوع پر اپنے
عربی کے اس بلیغ قصیدہ **تأیید القضاء والقدر** میں جو میری ان
سطور کا محرک ہے جامع بحث کرتے ہوئے سلف و خلف کے کلام سے
مسئلہ کی بنیادوں کو کھولا ہے۔ اور محمد الشہ کا فی مواد پیش کیا ہے۔

آغاز تقریظ میں نے مولانا ممدوح کے اس رسالہ پر بطور تقریظ چند سطریں لکھی تھیں
جن میں مسئلہ سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا تھا بلکہ صرف قصیدہ مذکورہ کا تعارف
کرایا گیا تھا۔ لیکن مولانا ممدوح اور بعض دوسرے بزرگوں نے اس مختصر تحریر
کو کافی نہ سمجھتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ میں اس تحریر کو بطور تقریظ نہیں بلکہ
بطور مقدمہ قصیدہ مرتب کروں جس میں اصل مسئلہ سے بھی تعرض کیا جائے
اور اس پر کسی حد تک روشنی ڈالی جائے تاکہ قصیدہ پڑھنے والوں کے
لئے ابتداً نفس مسئلہ میں فی الجملہ اتنی بصیرت پیدا ہو جائے کہ وہ قصیدہ
کے اشارات سے لطف اندوز ہو سکیں۔

اشکال یہ تھا کہ نفس مسئلہ کی توضیح و تنقیح میں محقق مصنف نے کوئی
دقیقہ نہیں چھوڑا تھا کہ مجھے قلم زنی کا کوئی میدان ہاتھ لگتا۔ تکرار مضامین سے کوئی
فائدہ نہ تھا۔ اور محض عنوان کے تفتن کا عیار کے یہاں کوئی خاص اہمیت بار نہیں

اس لئے یہ سوچ ضرور تھی کہ مقدمہ مطلوبہ میں مسئلہ کا آخر کو نسا پہلو زیر بحث لایا جائے۔ بالآخر مخالفانہ الشذہن نارسا کی رسائی ادھر ہوئی کہ نفس مسئلہ تو قصیدہ میں واضح کر دیا گیا ہے تو ضیح طلب پہلو صرف یہ ہے کہ اس مسئلہ کی بنیاد و اساس کیا ہے جس پر اصل مسئلہ مبنی ہے۔ اگر اوس کی حقیقی بنیاد کھل جائے تو مسئلہ کا اصل مرکزی نقطہ واضح ہو جائیگا۔ چنانچہ اسی خیال پر قلم اٹھایا اور برابر موصوف اور دیگر اکابر کے ارشاد کی تعمیل کی دولت سمیٹنے کے لئے اس مسئلہ کی بعض اساسی جہات پر روشنی ڈالنے کی سعی کی جس میں صرف جبر و اختیار اور ان کے مابقی کی تشریح کی گئی ہے۔ مذاہب کی تفصیلات یا رد و قدح اور مناظرہ و الزام کی زبان زد تفصیلات ترک کر کے کہ وہ ممدوح کے قصیدہ میں بالتفصیل معرض بیان میں آچکی ہیں صرف اساس مسئلہ کے معیار سے مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش کی جو ماہ رمضان کی برکت سے قلب سے کسی قدر کا غنڈہ اُگئی جس کی مجھے اپنے جیسے پچھدان سے توقع نہ تھی۔ یہ صرف ارشاد کنندوں کی برکت اور ہذا من فضل ربی کا ظہور تھا۔ قلت فرصت کی وجہ سے چونکہ یہ مضمون بیکدم نہیں بلکہ بتدریج اور درمیان کے کافی وقفوں کیساتھ قلب بند کیا ہے اس لئے اوس میں ضرور ہے کہ مضامین میں تکرار پیدا ہو کر طول پیدا ہو گیا ہو۔ اور ساتھ ہی ان وقفوں اور اپنی ناواقفیتوں کی بنا پر پریشان مسئلہ میں بھی تقصیرات واقع ہوئی ہوں۔ مگر میں اس میں معذور تھا۔ اور امید ہے کہ مولانا ممدوح اور ناظرین سطور بھی معذور ہی خیال فرماویں گے اور اصلاح سے دریغ نہ رکھیں گے۔

یہ بطریں اس درجہ کی نہیں ہیں کہ ایک بلند پایہ منظوم رسالہ کیساتھ جو جامعیت کیساتھ عالمانہ انداز سے قلب بند کیا گیا ہے۔ جوڑ کھا سکیں۔ لیکن بلبل ہمیں کہتا فیہ گل شود بس است
 کے نظریہ سے میں اسی کو اپنی سعادت سمجھتا ہوں کہ یہ تحریر اوس رسالہ کیساتھ

ایک ذیل میں چھپکر اوس کا مقدمہ کہلائے۔ اور کسی حد تک رسالہ کے جہات کی توضیح و تشریح ثابت ہو جائے۔ جس سے مسئلہ کے ساتھ ساتھ رسالہ کا بھی فی الجملہ تعارف ہو سکے۔ ورنہ یہ منظوم رسالہ فی الحقیقت ان سیاہ حروف سے نہیں سنہرے حروف سے تعارف کرائے جانے کے قابل ہے جس میں جبر و اختیار جیسے پیچیدہ اور اہم مسئلہ پر نظم کی زمین میں قلم سے گلکاری کی گئی ہے۔

مسئلہ خود اپنی ذات سے پیچیدہ اور عقدہ لاینحل۔ اسے سادہ تعبیر اور نقول کے استشہاد سے سمجھنا ایک مستقل فہم۔ اور اوپر سے نظم کی محدود و مقید تعبیر میں مائل و دل کیساتھ لے آنا سہل ممتنع۔ اور پھر اسے بلیغ طرز بیان سے ہر استعداد کے طالب علم کے فہم کے قریب کر دینا جو ایک عادی استبعاد ہے حقیقتاً اسی عالم کا کام ہو سکتا ہے جس کا علم جامع۔ نظر وسیع۔ بیان سلیس اور سلجھا ہوا۔ اور ذاتی تقویٰ و طہارت کے سبب بصیرت و معرفت کی شان لئے ہوئے ہو۔ محمود نے بندہ کے اختیار کو جس پر مسئلہ تقدیر کی بنیاد ہے عقل۔ نقل اور حس و وجدان کے شواہد سے اس حد تک واضح کر دیا ہے کہ وہ ایک سہل الوصول اور بے ظلمت آب حیات بن گیا ہے جس سے خضر اور سکندر دونوں سیراب ہو سکتے ہیں۔ پھر قصیدہ کے تنگ میدان میں مسئلہ سے متعلق۔ مذاہب کی تفصیل۔ حل اشتباہات۔ لطیف تحقیقات و نکات، نقول سلف۔ استشہاد آیات و روایات۔ حتیٰ کہ سلف کے مناظرے وغیرہ تک کا کوئی پہلو ایسا نہیں چھوڑا جس سے اصل مسئلہ کے تمام گوشے و اشکاف نہ کر دیئے ہوں۔ اور پھر عبارت سادہ۔ اور عنوان بے تکلف۔ جس میں نہ رنگینی ہے نہ لفاظی۔ نہ تکلف ہے نہ تصنع بلکہ مغز اور مواد سے بھرا ہوا قصیدہ ہے جسے رسمی تشکیلات و تصویرات سے کوئی طول نہیں دیا گیا ہے۔ پھر نظم کی زمین میں اگر کچھ اغلاق تھا تو اس کی ماتحت نثر کی پیدا

اوسے کھول کر باغ و بہار کر دیا ہے۔

مولانا ممدوح کے علمی کارناموں میں اون کی ذات کی نسبت سے تو یہ قصیدہ ایک علمی شاہکار تھا ہی۔ جو بلا شبہ یادگار رہیگا لیکن اس سے بڑھ کر میں سمجھتا ہوں کہ یہ قصیدہ اپنے استاد حضرت علامہ امیر شاہ کشمیری قدس سرہ سابق صدر المدرسین دارالعلوم دیوبند کے ایک مخفی جذبہ کی تجلیں۔ اور اون کے ایک منظوم جامع متن کی منظوم و منثور شرح کی حیثیت بھی رکھتا ہے جو اوس کے حقیقی محاسن میں ایک اضافی اضافہ ہے۔ حضرت الاوستاد علامہ ممدوح قدس سرہ نے بھی مسئلہ تقدیر پر قلم اٹھایا اور اوس کے بنیادی نقاط کو نہایت حکیمانہ اسلوب سے اپنے جامع انداز میں تقریباً پندرہ بیس اشعار میں نظم فرمایا تھا جس کو جامع ترمذی کے درس میں اکثر شاگرد اوس کی تشریح فرمایا کرتے تھے۔ اس قصیدہ کے بعض وہ اشعار جن میں مسئلہ کی بنیاد پیش کی گئی ہیں حسب ذیل ہیں۔ جن کا ترجمہ بھی تقریباً الی الفہم کے لئے تحت الشعر کر دیا گیا ہے :

أَيَا صَاحِبِي إِنْ الْكَلَامَ بَقَدْتِكَ طَوِيلٌ وَتَحْيِرَ الْخِلَافَ يَطْوِلُ

اے دوست تیری قدرت و اختیار کے مسئلہ میں کلام بہت طویل ہے۔ اور اس کے اختلافات کی تفصیل اور بھی طویل ہے

وَأَفْعَالُنَا مَتَاعٌ عَلَى اخْتِيَارِنَا وَلَكِنَّهُ مَحْوُ الْقَدْرِ يَوُولُ

میرے تحقیق یہ ہے کہ انسان اپنے اختیار و افعال پر متوکل ہے۔ لیکن یہ اختیار اختیاری نہیں اوس قادر مطلق کی جانب سے ہے

فَقِيْدُ اخْتِيَارٍ لَيْسَ مِنْكَ وَذَلِكَ لَجَبْرٌ مُخْتَارٌ لَا يَكُنْكَ دُھُولُ

بیشک تجھ میں اختیار ہے لیکن یہ اختیار تیرا خانہ زاد نہیں۔ بلکہ عطیہ الہی ہے۔ پس تو افعال میں محتار۔ اور اس اختیار میں مجبور ہے تجھے

اس سے ذہول نہ ہونا چاہیے

وَهَذَا هُوَ الْكَسْبُ الَّذِي كُفِّيَ عَنْهُ ۖ وَفِيهِ اقْتِصَادٌ فَلْيَكُنْ ذَكَ قَبُولُ

اور خدا داد اختیار سے ہمارے افعال کے صادر ہونے ہی کا نام کسب ہے کہ جس کی وجہ سے بندہ احکام الہیہ کا مکلف ہے۔ یہی طریق مقدر ہے کہ قبول کرنا چاہیے

فَاَمَّا اخْتِيَارُ مُسْتَقِلٌّ فَاِنَّهُ مُحَالٌ فَلَا يَسْمَلُهُ عَنْكَ سَوْءٌ

لیکن خدا کی طرح مستقل اختیار بندہ میں پایا جانا محال ہے۔ اسی محال بات کا سوال بھی نہ کرنا چاہیے
وَيُتِمِّرُ شَرَّ شَيْءٍ مَا يَنْبَغِي لَهُ ۖ فَيَرْغَبُ الظُّلْمُ الصَّيْرُ بِمَجْهُولٍ

برے افعال سے بُرا ثمرہ پیدا ہوتا ہے اور نادان اسے صریح ظلم خیال کرتا ہے اور
یوالہ انتقاماً بعد جبروانسما ۖ تَسَبَّبَ شَيْءٌ عَنْ رَدِّ اَلَمْ يَهْوُلْ

اوسے انتقام سمجھتا ہے اور وہ بھی مجبور ہے۔ حالانکہ اوس کی ہلک بدی کے سبب سے
بطور ثمرہ کے ایک شے پیدا ہوتی ہے جو حقیقتاً انتقام نہیں بلکہ تیسرہ

كَأَيُّ رَاتٍ حُبَّتِ الْبِدْخِثُ بِنَانَةٍ طَبَاعًا وَلَا يَأْتِيهِ قَالَ يَقُولُ

جیسے بُرے تخم سے طبعاً بُرا ہی پھل پیدا ہوتا ہے (جو سبب سے سبب کا پیدا ہونا ہے
ذکر انتقام) اور اس میں کوئی بھی قیل و قال نہیں کرتا۔ (تو پھر شرعیات کے اعمال و نتائج میں یہ

قیل و قال کیوں ہے؟)

وَلَيْسَ الْجَوَاعُ مُبَدِّلًا عَنِ بِلَاعَةٍ ۖ بَلِ الشَّيْءُ مِنْ شَيْءٍ فَأَوْحَشَ طُولُ

اور سزا و جزاء ابتداء ہی بلا کسی سبب کے ظاہر نہیں ہو جاتی۔ بلکہ شے سے شے
آتی ہے یعنی گمراہی سے عذاب نمایاں ہوتا ہے جو بطور ثمرہ اور نتیجہ کے اوس گمراہی
مرتب ہوتا ہے۔ دیرینہ فی مدت کا طول لوگوں کو وحشت میں ڈال دیتا ہے۔ اگر ہاتھ در ہاتھ

اعمال کا ثمرہ مل جایا کرتا تو شاید یہ وحشت اور قیل و قال دریاں بہنہ آتی

وَلَيْسَ جَوَاعُ ذَاكَ عَيْنُ فَعَالِهِمْ وَقَدْ وَجَدُوا مَا يَكْمَلُونَ وَعَوَّلُوا

اور یہ عذاب جہنم وغیرہ اُن کے افعال کی سزا نہیں بلکہ بعینہ اُن کا عمل ہے (جو بصورتِ نعم
فحجم) آخرت میں متمثل ہو جائے گا اور جو کچھ انہوں نے عمل کیا ہے وہ بعینہ

اوسی کو بصورتِ نعمت و نعمت پائینگے اور اوس وقت کھمبہ کی وجہ سے مغلوب ہو کر

وَلَا نَارَ إِلَّا نَارٌ أُنِيتَ وَخُصِّنَتْ كَمَا خَاصَّ عَمْرٍو نَارُ الْآنَ عُولُ

جب تو کسی معصیت میں گھستا ہے تو تو درحقیقت نارِ جہنم ہی میں گھستا ہے۔ جس طرح کوئی نادان آگ میں کود پڑے تو اُس کا جل کر خاک سیاہ ہو جانا کوئی غلم اور انتقام نہیں۔ اسی طرح معصیت میں جو کہ لعینہ نارِ جہنم ہے داخل ہو کر جلتا اور بعد چندے اُس کا سوز درونی محسوس کرنا سزا نہیں بلکہ آگ میں کود پڑنے کا ایک قدرتی نتیجہ ہے۔ جیسے سم الفار کے کھالینے کا طبعی اثر ہلاکت و موت ہے۔ کوئی سزا انتقام نہیں ہے۔

وَفِي الْحَالِ نَارُهَا تَوَسَّطَتْ لَهُمْ نَارٌ وَلَكِنْ سَاءَ لِحَالِ سَوْفَ يَرْوُلُ

اور جس عمل بکا تو نے ارتکاب کیا ہے وہ اسی وقت (دنیا ہی میں) دوزخ کی آگ ہے جس میں تو کودا ہے۔ لیکن اس عالمِ صور و اشکال میں صورتوں کا ایک پردہ پڑا ہوا ہے جس سے حقیقت چھپی رہتی ہے وہ عنقریب زائل ہو جائے گا جبکہ موت آئے گی تو اس آگ کی حقیقت سامنے آجائے گی۔ بھو اے آئہ کریمہ اُولَئِكَ هُمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ۔ اور وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا۔

حضرت الاوستاناز کے اس قصیدہ میں مسئلہ قضا و قدر کی تمام اصولی بنیادیں رکھ دی گئی ہیں جو کہ شرح کافی ہو سکتی ہے۔ مولانا محمد ادریس کی یہ قصیدہ زیر نظر فی الحقیقت اوسی مشکوٰۃ سے نکلا ہوا ہے جس سے حضرت الاوستاناز قدس سرہ کا قصیدہ منصفہ شہود پر آیا۔ اس لئے یہ قصیدہ تائبہ علاوہ اپنی ذاتی خوبیوں کے اصنافِ حیثیت سے اوستاذ قدس سرہ کے اس قصیدہ لاہیۃ کی ایک غیر شعوری شرح و تکمیل اور ان کے نقش قدم کی ایک غیر ارادی پیروی ہے جو قابلِ صدمہ مبارکباد ہے۔

اسی کی ساتھ جس یہودی کے اشعار کے جواب میں مختلف مالک کے علماء سلف نے جوابی قصائد تحریر فرمائے ان منکروں پر اوہنی کے رنگ میں اتمامِ حجت فرمایا جیسا کہ قصیدہ کے اوائل میں اس پر روشنی ڈالی گئی ہے الحمد للہ کہ مولانا محمد ادریس صاحب نے بھی اوس یہودی کی

منظوم تردید شرا کر جہاں اپنی ذات کو علما و سلف کی قبرست میں بفضل
الشر و منیتہ شامل کر لیا۔ وہیں ہندوستان کے لئے اس فخر کا موقعہ بھی بہم
پہونچا دیا کہ علما و ہندوستان بھی شام و عراق اور مصر کے علما سے اس
بارہ میں پیچھے نہیں رہے۔ اور اس تاریخی یہودی کی تردید میں ہندوستان
بھی شام و عراق کا ہم پلہ ہے۔

بہر حال قصیدہ نائیبا اپنی ذات سے پُر مغر۔ اپنی نوعیت
سے کشف شبہات اپنی نسبت و اضافت سے قصیدہ استاد
کی پیروی۔ اور اپنے مفاخر کے لحاظ سے چشمک زن قصائد سلف ہے
یہ کل جیسز مصنف قصیدہ کے لئے مفاخر و فضائل کی حیثیت رکھتی
ہیں جو منجانب اللہ انہیں عطا ہوئی ہیں۔ وذلک فضل اللہ ربوتیا
من یشاء۔

حق تعالیٰ اس قصیدہ کو مصنف دام مجدہ۔ ناظرین
اور مستفیدین کے لئے دنیا و آخرت میں نافع
اور حجتہ بالغہ بنائے۔ آمین

حَسْبُكَ طَيْبٌ يَغْفِرُكَ

مِثْقَلُ قُرْآنِ الْعِلْمِ وَمَرْكُوبُ بِنْدِ

۲۹ رمضان المبارک ۱۳۳۸ھ

(یوم الاحد)



لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَبِهِ تَمُوتُ

الحمد لله والمنه که درین اوان مبینت قرآن
قصیده مبارکه در تحقیق مسئله قضاء و قدر که مشتمل است بر چینی فصول که عملاً
و ذوقاً معقول و مقبول و از ائمه اصول دین منقول و سائیلین و طالبین را عین
مستول و غایت مامول مستی به



تألیف

القضاء والقدر

مع شرحها للموسوی

سبک الدار

از سالیف

حضرت مولانا مولوی حافظ محمد دریس صاحب فقه العالی شیخ التفسیر دارالعلوم دیوبند

برائے افادہ طالبان ایقتان و تنبیط طبع از باب وجدان

مختار العلوم دیوبند دارالعلوم دیوبند

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله حمده ونستعينه ونستغفره ونؤمن به ونؤكل
عليه ونعوذ بالله من مشور منفسنا ومن سيئات أعمالنا من
يهدنا الله فلا مضل له ومن يضلل الله فلا هادي له ونشهد أن
لا إله إلا الله وحده لا شريك له ونشهد أن سيدنا و مولانا
محمدًا عبده ورسوله صلى الله تعالى عليه وآله واصحابه وازواج
وذرياته اجمعين وبارك وسلو الى يوم الدين وعلينا معهم
يا ارحم الراحمين *

امسأ بعد

بندہ ناجیز و نابکار گنہگار و شر مسار امیدوار عفو خداے پروردگار و شاری
مولائے غفار و ستار محمد ادریس کاندھلوی خادم طلبہ
دارالعلوم دیوبند کان اللہ له و کان هو اللہ و جعل ہمما و هو ا
فنیما یحبہ و بوضا اہلین یارب العالمین۔ اہل اسلام کی
خدمت میں عموماً اور اہل علم اور طلبہ کی خدمت میں خصوصاً عرض پرداز ہے
کہ اسلام کی ساتویں صدی ہجری میں ملک شام کے ایک یہودی کے نام سے
ایک نظم شائع ہوئی جس میں اسلام کے مسئلہ قضا و قدر پر طعن تھا۔ کہا
جاتا ہے کہ اس نظم کا لکھنے والا ابن زید تفتی زندقہ تھا جو شیخ تفتی الدین ابن
دقیق العید کے فتوے سے قتل کیا گیا۔

وہ نظم یہ ہے

يَا عَلَمَاءَ الدِّينِ دَعُونِي بِمَنْعِكُمْ تَجِدُوا لَوْ لَا بَأْوَضِحْ حُجَّتِي
 لے علماء دین اسلام تمہارے دین کا ایک ذمی پریشان ہے روشن دلائل سے اس کی ہٹائی فرمائیے
 اِذَا مَا قَضَيْتُ لِي بِكَفَرِي بِنَجْمِكُمْ وَلَوْ بِيَضُّ مِثْنِي فَمَا وَجَّهٌ مِجْلَانِي
 جب خدائے تمہارے اعتقاد کے مطابق میرا کفر مقدر کر دیا اور کفر سے راضی بھی نہیں تو بتلاؤ میرے لئے کیا جائے کار ہے
 دَعَانِي وَسَدَّلَ لِبَابِ كُنِّي فَهَمَلِ إِلَى دُخُولِي سَيِّدِي بَيْنَ نَوَالِي قَضِيَّتِي
 اسلام کی مجھ کو دعوت بھی دی اور کفر مقدر کر کے دروازہ ہدایت مجھ پر بند کر دیا تلاًؤ کس طرح داخل ہوں
 قَضِي بَضْلِي ثُمَّ قَالِ اَرْضْ بِالْقَضَا قَمَا اَنَا دَاخِلٌ بِالذِّى فَيَرِثُ قَوْنِي
 میری گمراہی مقدر کی اور مجھ کو رضا بالقضا کا حکم دیا پس میں اپنی شقاوت پر راضی ہوں
 فَإِنْ كُنْتُ بِأَمْرِ قَضِي يَا قَوْمَ حُضَيْنَا قَرِي لَأَكْضِي بِشَوْهَرِ بِلِيَّتِي
 لے قوم اگر میں اپنے اس مقدر پر راضی ہوتا ہوں تو میرا رب میری اس بد نصیبی پر بھی نہیں
 وَهَلْ لِي بِضَمَامِ الْيَسَنِ بِنَصَاهِ سَيِّدِي وَقَدْ جُوتُ دَوْلَتِي عَلَى الْكَشْفِ حَيْثُ نِي
 اور میں اس شی کو کیسے پسند کروں جسے میرا مولیٰ پسند نہیں کرتا میں حیران ہوں میری حیرت دور فرمائیے
 إِذَا شَاءَ رَبِّي الْفَوْضَى مَشِيئَتِي قَمَا اَنَا دَاخِلٌ بِأَنْبَاءِ الْمَشِيئَةِ
 جب میرا کفر خدا کی مشیت سے ہے تو میں مشیت خداوندی کے اتباع پر راضی ہوں
 وَهَلْ لِي اخْتِيَادَانِ اخْلَافَ حُكْمِي فَيَا لَلَّهِ فَاشْفَعُوا بِالْبُورَاهِينِ عَلَيَّ
 اور مجھ میں یہ قدرت نہیں کہ اس کے حکم کے خلاف کر سکوں۔ خدا کیلئے دلائل کے آنکھ لال سے میری پیار کی گنجائش

اس نظم کے شائع ہوتے ہی علماء مصر اور شام جواب کی طرف متوجہ
 ہوئے الحمد للہ اسی بحر اور قافیہ میں ایسے محکم اور شافی جواب لکھے کہ قیامت تک کسی لحد
 اور زندقہ کے لئے مجال طعن نہ باقی رکھی۔ جو اھو اللہ تعالیٰ عن الاسلام وعن
 سائر المسلمين احسن الجزاء واثابھم اجراً کبیراً۔ کبیراً وخیراً کثیراً
 کثیراً۔ آمین یہ تمام قصائد طبقات الشافعیۃ الکبریٰ مصنفہ علامہ تاج الدین سبکیؒ
 جلد ششم میں مذکور ہیں۔ اور مختصراً ہم نے شرح مشکوٰۃ مسمیٰ بہ التعلیل الصمیم

اور علم الکلام میں مسئلہ قضاء و قدر کے ذیل میں اون کو ذکر کیا ہے۔ کئی بار دل میں یہ خیال آیا کہ علماء شام اور مصر نے اس زندقہ کے جواب میں قصائد لکھے اور مسلمانوں کے عقائد کی حفاظت کی اور بارگاہ خداوندی سے خوشنودی اور رضا مندی کا خلعت اور تمغہ حاصل کیا مگر ہندوستان کے کسی عالم نے اس قصیدہ کا جواب نہیں لکھا۔

ایک روز یہی خیال دل میں آیا اور یکایک ابتداء کے چند اشعار بے اختیار زبان پر آ گئے جن کو قلم بند کر لیا۔ اور خدا کا نام لیکر لکھنا شروع کیا۔ بحمد اللہ بہت سے مفید مضامین نظم ہو گئے۔ یہ محض ایک طالب علمانہ قصیدہ ہے۔ عالمانہ اور ادیبانہ قصیدہ نہیں اور حضرات سلف رحمہم اللہ تعالیٰ کے قصائد کیسا تھ تو کوئی نسبت ہی نہیں۔ ان قصائد کیسا تھ ہم وزن بمعنی ہم پتہ ہونے کا تو تصور بھی نہیں ہو سکتا البتہ اس قصیدہ کو اون قصائد مبارکہ کے ہم وزن بمعنی ہم قافیہ ہونے کا شرف ضرور حاصل ہے۔ اصل قصیدہ چونکہ عربی زبان میں ہے اس لئے ایک مختصر شرح اس کی عربی زبان میں ہے۔ اور دوسری تشریح اردو زبان میں ہے جو اس وقت پیش کی جا رہی ہے قصیدہ کا نام تَائِيَّةُ الْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ ہے اور شرح کا نام سِلْكُ الدَّرَجِ ہے۔ اور اس کا لقب ”وَكَمْ شَأْنٌ إِذْ لَيْسَ لَكَ لَوْلَا لَيْسَ لَكَ لَوْلَا“ ہے۔ یہ لقب حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ کا تجویز فرمودہ ہے جیسا کہ آئینہ تقریظ میں سکا ذکر کیا گیا۔ پہلے مختصر توضیح اور تشریح کیسا تھ قصیدہ کو ہدیہ ناظرین کرتا ہوں واللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ اس بضاعت فرحانہ کو قبول فرما اور اس ناچیز کیلئے ذخیرہ آخرت بنائے اور ناظرین کیلئے موجب طمانینت و ہدایت بنائے۔ آمین یاد باری العالمین۔

رَبَّنَا مُتَقَبِّلْ مِنَّا اَبْنُكَ اَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

وَتَبْ عَلَيْنَا اِنَّكَ اَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

فَاقُولُ وَبِاللّٰهِ التَّوْفِيقُ

وَبِيَدِهِ اَزْمَةُ الْحَقِيقِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اَسْمِ اللَّهِ الْعَظِيمِ مُحَمَّدٍ دَا، وَاشْكُرُهُ فِي كُلِّ سِرٍّ وَجَهْرَةٍ
 میں خدا کے بزرگ کی تسبیح و تحمید کرتا ہوں اور ہر سِرِّ اور جہر میں اس کا شکر گزار ہوں
 وَأَهْدِي سَلَامِي كَلْعَبْدٍ الْمُقْنَتِ (۲) لِمَنْ خَصَّ الْمَوْلَى الْخَتَمَ النَّبَوِيَّ
 اور نیزہ دینے کو ہو جو غیر کی طرح معطر سلام کا ہدیہ اس ذات کیلئے پیش کرتا ہوں جس کو حق تعالیٰ شانہ نے
 ختم نبوت کے لئے مخصوص فرمایا ہے

مَعَ الْأَيِّ وَالصَّوْحَى الْكِرَامِ جَمِيعِهِمْ (۳) وَسَائِرِ أَهْلِ الدِّهَانِ الْبَصِيرَةِ
 مع تمام آل اطہار و صحابہ کرام اور اہل اللہ اور اہل بصیرت کے

بَيَانُ حَقِيقَةِ الْعَالَمِ الْمَكَانِيِّ وَمَادَّ وَصُورِ

عالم امکانی کی حقیقت اور اس کے مادہ اور صورت کا بیان
 الْأَكْلِ تَنْبِيْهِ هَآلِكَ وَوُجُودُهُ (۴) مُعَارَكُ مِنْ حَضْرَةِ الْوَحْدَانِيَّةِ
 آگاہ ہو جاؤ کہ ہر چیز اپنی ذات سے فانی اور معدوم ہے اور اس کا وجود بارگاہ خداوندی سے مستعار ہے
 وَمَا هَذِهِ إِلَّا كَوْنُ الْأَمْظَاهِرِ (۵) لِأَنَّهُ تَامَّ الْحُسْنَى لَكُمْ أَهْلُ خُبْرَةٍ
 اور یہ تمام کائنات حق تعالیٰ شانہ کے اسرار حسنی اور صفات علی کے منظر اور تجلی گاہ ہیں اسی

کی تجلی ہوئے ممکنات عدم سے وجود میں آئے ہیں
 فَإِنَّ وُجُودَ الْمُمْكِنَاتِ بِأَسْوَاهَا كَيْشَلِ الْعَاوُسِ فِي الْمَرَايَا الصَّقِيلَةِ
 تمام ممکنات کے وجود کی حقیقت آئینہ کے عکس کی طرح سمجھو
 كُلِّ مَا فِي الْكَوْنِ وَهُمْ أَوْخِيَا أَوْعُوسُ فِي الْمَرَايَا أَوْضَلَالِ

وَمَا عَالَمُ الْإِمَّاكِاتِ إِلَّا وَانْ (۷) كَيْطَلُ جَلَالِ أَوْ سَوَابِ بِقِيَعَةٍ

اسیہ عالم امکانی محض ایک دیوار کے سایہ یا میدان کے سراب کے مانند ہے

وَمَا الْكَوْنُ إِلَّا لَمْعَةٌ مِنْ ضِيَاءِ (۸) وَمِنْ ضَوْوَةٍ كُلِّ الْعَوَانِ وَضَائِعَةٍ

اور نہیں ہے یہ عالم مگر اسی کی تجلی کی ایک جھلک ہو اور اسی کی جھلک سے تمام عالم روشن ہو

وَمَا الْكَوْنُ إِلَّا قَبْسَةٌ مِنْ جَمَالِ (۹) وَمِنْ نُورِهِ كُلُّ الْبَرَايَا اسْتَنَانَتْ

یہ تمام عالم اسی کے جال بے مثال کا ایک پرتو ہے اور اسی نور السموات والارض کے نور سے

تمام عالم روشن ہوئے اور اسی کے نور وجود سے منور ہوئے

وَمَا ذَرَّةٌ فِي الْكَوْنِ إِلَّا نُورٌ ذَرَّةً (۱۰) كَمَا تَنْتَبِسُ مِنْ نُورِهِ كَالْأَشْنَعَةِ

عالم کا کوئی ذرہ ایسا نہیں کہ جس کا نور وجود حق تعالیٰ کے نور ایجاد سے مستفاد نہ ہو

إِذَا الْكَوْنُ فِي تَغْيِيرِ الْحَقِيقَةِ ظِلْمَةٌ (۱۱) كَاغْضٍ إِذَا مَا الشَّمْسُ غَمَا تَوَلَّتْ

اس لئے کہ سارا جہان اصل حقیقت کے اعتبار سے مظلم اور تاریک ہے نور وجود کا

کہیں نام و نشان نہیں۔ زمین میں جو کچھ بھی روشنی اور نور ہے وہ آفتاب ہی کا

ایک عکس اور پرتو ہے۔ حرکت طلوعی میں روشنی عطا کرتا ہے اور حرکت غروب

میں ضبط کر لیتا ہے۔ اسی طرح تمام کائنات کا وجود اسی نور السموات والارض

کے وجود ازلی کا ایک پرتو اور عکس ہے اور اس کے ارادہ اور مشیت کے تابع ہو

تَجَلَّتْ صَمَاتُ اللَّهِ فِي الْحَقِّ مِثْلُ مَا (۱۲) تَجَلَّتْ مَعَانٍ فِي كَلَامِهِ وَكَلِمَاتِهِ

صفات خداوندی مخلوقات میں اس طرح جلوہ گر ہیں جس طرح معانی۔ الفاظ اور کلمات میں

جلوہ گر ہوتے ہیں۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ معانی۔ الفاظ اور کلمات میں حلول کئے

ہوئے ہیں اور الفاظ اور حروف۔ معانی کے لئے محل اور ظرف میں لفظ اور معنی ہیں

ظاہر اور مظهر کا علاقہ ہے۔ حال اور محل۔ ظرف اور مظهر کا سا علاقہ نہیں۔ حروف

اور کلمات مادی ہیں اور معانی مجرد عن المادہ ہیں اور بیچھڑی اور بے چگونی کا ایک نمونہ

ہیں اور چونی اور چنہی کے لباس یعنی حروف اور کلمات میں جلوہ گر ہیں اور پھر

چونی اور چندی سے پاک ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ ظہور اور تجلی ہے حلول نہیں

حلول میں محل کا محدود اور مقید ہونا حال کے محدود اور مقید ہونے کو مستلزم ہے
..... اور ظہور میں منظر کے مقید اور محدود ہونے سے ظاہر کا محدود اور مقید

ہونا لازم نہیں۔ کرہ شمس ایک چھوٹے سے آئینہ میں جلوہ گر ہو کر نظر آتا ہے اور آسمان
اور زمین ایک آنکھ کی پتلی میں منکس ہوتے ہیں۔ ہر شخص جانتا ہے کہ یہ ظہور اور تجلی ہے
کرہ شمس آئینہ میں حلون نہیں کر آیا۔ وہ آئینہ سے باہر ہے اور اسی طرح آسمان اور
زمین آنکھ کی پتلی میں حلول نہیں کر آئے وہ آنکھ سے باہر ہیں پس جس طرح آفتاب
اور اجتاب اور آسمان اور زمین باوجود اپنی عظمت اور وسعت کے ایک معمولی آئینہ
اور ایک آنکھ کی پتلی میں جلوہ گر ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح خداوند قدوس کے اسرار و صفات
کا عکس مخلوقات کے آئینہ میں اس طرح ظاہر ہو سکتا ہے کہ خالق اپنی شان بچوئی
و چکوئی پر رہے اور چوئی اور چندی کے تمام عوارض منظر اور آئینہ کی حد تک محدود
رہیں۔ منظر محدود اور مقید رہے اور ظاہر اور تجلی۔ اپنی تنزیہ و تقدیس اور
شان اطلاق پر باقی رہے اور بیچون و چگون پر قید سے مطلق رہے حتیٰ کہ قید
اطلاق سے بھی مطلق اور آزاد رہے۔

خلما جاءها فودی ان بودك من فی النار من فی النار میں من فی النار میں مفسرین کے
دو قول ہیں۔ اول یہ کہ من فی النار سے فرشتے مراد ہیں اس صورت میں نار
کی ظرفیت میں کوئی اشکال نہیں۔ دوسرا قول جو حضرت ابن عباسؓ اور حسن بصریؒ
اور سعید بن جبیرؒ سے مروی ہے۔ وہ یہ ہے کہ من فی النار سے ذات باری تعالیٰ
مراد ہے۔ اس صورت میں اشکال ہے کہ نار کا باری تعالیٰ کے لئے ظرف ہونا
لازم ہونا آتا ہے اور اللہ تعالیٰ ظرف و مان اور ظرف مکان سب سے پاک اور منزہ ہے
علامہ آلوسی نے شیخ ابراہیم کورانی سے نقل کیا ہے کہ یہ ظرفیت باعتبار ظہور اور
تجلی کے ہے۔ موسیٰ علیہ السلام آگ کی تلاش میں تھے اور انہیں کے مقصود اور مطلوب
کی صورت میں حق تعالیٰ شانہ کی تجلی ظاہر ہوئی سو وہ آگ حق تعالیٰ شانہ کے انوار
و تجلیات کا منظر اور تجلی گاہ تھی۔ معاذ اللہ نار۔ اللہ تعالیٰ کا محل اور ظرف مکان تھی

اور اسی وجہ سے آئندہ آیت میں ارشاد ہے۔ وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ یعنی اللہ رب العالمین جو تمام کون و مکان اور زمین و زمان کا خالق اور مرنی ہے اس سے منزہ ہے کہ کوئی مکان یا کوئی ناریا کوئی درخت اس کا احاطہ کر سکے وہی سب کا محیط ہے۔ یہ شبوح قدوس کا آگے میں تجویز اور حوالہ ہے۔ حلول نہیں۔ تاکہ تجسیم اور تشبیہ کا شبہ پیش آئے۔ اور اسی طرح استوار علی العرش اور هل ينظرون الا ان ياتيه الله في ظلل من الغمام اور دیگر متشابہات کو سمجھ کر عرش اور ظلل من الغمام حق تعالیٰ شانہ کے ایک خاص تجلی کے مظہر اور تجلی گاہ میں محل اور ظرف مکان نہیں عرش اور ظلل من الغمام سب اللہ کے مخلوق ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ سب سے غنی اور بے نیاز ہے وہی تمام کائنات کا محیط ہے کہ کوئی شے اس کا احاطہ نہیں کر سکتی اس طرح سے استوار علی العرش اور ایتان رب فی ظلل من الغمام پر بلاتا ویل اور بلا تشبیہ اور تبشیل کے ایمان لائے اور خداوند قدوس کی تزیہ و تقدیس کو ہاتھ سے جانے نہ دے ان متشابہات پر سلف صاحبین کی طرح ایمان لائے اور تشبیہ و تعطیل سے دور رہے۔ اسی وجہ سے امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ القرآن کلام اللہ غیر مخلوق وہ محفوظ فی صدورنا محفوظ بالسنننا مسموع باذاننا مکتوب فی مصاحفنا غیر حال فی شئ منھا۔

قرآن اللہ کا کلام قدیم اور غیر مخلوق ہوا ہمارے سینوں میں محفوظ ہے۔ ہماری زبانوں سے پڑھا جاتا ہوا اور کالوں سے سنا جاتا ہوا اور ہمارے مصحف میں لکھا ہوا مگر انیسویں کی شے میں حلول کئے ہوئے نہیں۔

امام اعظم رحمہ کے اس آخری کلمہ غیر حال فی شئ منھا کو خوب غور سے پڑھے جس میں اس طرف اشارہ ہے کہ قرآن اللہ کا کلام قدیم اور غیر مخلوق ہے۔ ہمارے صدور اور السنہ اور اذان اور مصاحف کلام الہی کے مظاہر اور تجلی گاہ ہیں۔ اللہ کا کلام ہمارے سینہ اور زبان اور مصحف میں حلول کئے ہوئے نہیں اللہ کا کلام قدیم اس سے منزہ ہے کہ وہ کسی مکان اور محل میں حلول کرے۔ یہ حلول نہیں بلکہ ظہور اور تجلی ہے

منظہر اور تجلی کا ہر سب حادث اور مخلوق ہیں اور ظاہر اور متجلی قدیم اور غیر مخلوق ہے
منظہر کی تعین اور تحدید سے ظاہر اور متجلی کے اطلاق پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ فافصح
ذلک واستقم۔

بِمِرَآئِهِ لَاشَيْءٌ تَجَلَّى وَجُودُهُ (۱۳) جَاءَ وَجُودُ حَادِثٍ لِلْخَلِيقَةِ
یہ تمام ممکنات اپنی ذات سے سراسر اُعدام ہیں وجود کا کہیں نام و نشان نہیں وجود
واجب کے سامنے یہ عالم ایک آئینہ عَدَم ہے جس میں وجود واجب کا ایک عکس پڑا
وجود واجب کا جو عکس آئینہ عَدَم میں ظاہر ہوا۔ یہی ممکن کا وجود حادث ہے۔

تفصیل آئینہ آتی ہے،
بِمِرَآئِهِ عَجَزَ قَدْ تَجَلَّى اقْتِدَارُهُ (۱۴) جَاءَ اخْتِيَارُ حَادِثٍ الْجَوْهَرِيَّةِ
لاچارگی اور عاجزی کے آئینہ میں اس کی قدرت قدیمہ کا عکس پڑا تو بندہ میں اختیار
حادث اور قدرت حادثہ پیدا ہوئی۔ اور اس شعر میں ایک نسخہ یہ بھی
بِمِرَآئِهِ عَجَزَ الْعَبْدُ لِمَا اقْتَدَارُهُ (۱۵) فَصَبَّرَهُ ذَا الْقُدْرَةِ الْمُصَحِّحَةَ
آئینہ عجز میں اللہ تعالیٰ کی قدرت قدیمہ جلوہ گر ہوئی تو بندہ کو قدرت مضحکہ یعنی اختیار

ضعیف کی صفت حاصل ہوئی اور عبد ضعیف کے لئے اختیار ضعیف ہی مناسب ہو۔
فَمَا الْعَدَمُ إِلَّا تِلْكَ الْأَيْدِيَّهَا (۱۶) وَصُوْرُهُمْ عَكْسُ الصِّفَاتِ الْقَدِيمَةِ
پس یہ عدم ذاتی ممکنات کا ایسا مادہ ہے اور صفات قدیمہ کا عکس ممکنات کی صورت ہے
فَذَلِكَ هَيُولَآهَا وَهَآئِيْكَ صُوْرُهُ (۱۷) تَرَكَّبَ مِنْ هَذَيْنِ كُلُّ هَيُوْبَةٍ
پس وہ عدم ذاتی ان ممکنات کا ہیولی اور مادہ ہے اور صفات قدیمہ کا یہ عکس ان
ممکنات کی صورت ہے ہر ممکن کی حقیقت اور ماہیت اسی ہیولی اور صورت کے ملکر بنی ہے

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے

کہ تمام اہل حق بلکہ ادیان سہاویہ اس پر متفق ہیں کہ یہ تمام عالم پردہ عدم میں تھا
حق تعالیٰ شانہ کی ایجاد اور تکوین سے وجود میں آیا اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ
حق تعالیٰ شانہ کا وجود واجب اور قدیم اور ازلی اور ابدی ہے۔

اور ممکنات کا وجود حادث ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ حق تعالیٰ شانہ اپنی ذات و صفات اور افعال میں یکتا اور یگانہ ہے اور کسی امر میں کوئی اس کا شریک اور سہم نہیں اور وجود کا واجب اور ممکن کے لئے اثبات محض اسبی اور لفظی مشارکت ہے حقیقت میں کوئی مشارکت نہیں۔ وجود کا اطلاق وجود واجب اور وجود ممکن پر ایسا نہیں جیسا کہ ایک کلی کا صدق دو فردوں پر ہو۔ اس لئے کہ وجود واجب اور وجود ممکن دو متباین اور مختلف حقیقتیں ہیں حقیقت میں کوئی اشتراک نہیں محض لفظی اور اسبی اشتراک ہے۔ خاف صہو ذلک واستقم۔

اب کلام اس میں ہے کہ ممکنات کے وجود کیسا تہ متصف ہونے کی کیا کیفیت ہے امدان کے وجود کی حقیقت کیا ہے اس بارہ میں مختلف اقوال ہیں

حضرات متکلمین اور علماء رطاہر

یہ کہتے ہیں۔ تمام ممکنات۔ حالت عدم میں اللہ تعالیٰ کے علم میں ممتاز تھیں اور ہیں اور رہیں گی۔ حق جل و علا جب کسی معدوم کو پیدا کرنے کا ارادہ فرماتا ہے تو کلمہ گئی گئی سے اس معدوم کو خطاب فرماتا ہے وہ اسی وقت عدم سے نکل کر وجود میں آجاتا ہے۔

علامہ کورانی فرماتے ہیں کہ اگر ممکنات حالت عدم میں ممتاز نہ ہوں تو پھر ان کا علم اور تصور ناممکن ہو جائے اس لئے کہ تصور بدون تمیز کے ناممکن ہے۔ نیز کسی معدوم ممکن کی تمیز اور ایجاد کا ارادہ بدون تمیز اور تعین کے ناممکن ہے ارادہ کے مفہوم ہی میں تعین اور ترجیح داخل ہے۔ روح المعانی ص ۳۳۳ تحت تفسیر قولہ تعالیٰ اولیٰ الذین کفروا ان السموات والارض کانتا رتقا ففتقناھما الایہ ہم جن حرکات و سکناات کو عدم سے وجود میں لانا چاہتے ہیں وہ ارادہ سے پہلے ہمارے علم میں ممتاز ہوتی ہیں اور اللہ تعالیٰ کی شان تو بہت اعلیٰ اور ارفع ہے وہ ہر فکر اور وجود حق تعالیٰ شانہ نے ان ممکنات کو عطا فرمایا وہ حقیقی اور واقعی اور

مستقل وجود ہے۔ ممکنات کا وجود اگرچہ وجود واجب کے اعتبار سے نہایت ضعیف اور کمزور ہے مگر فی نفسہ وہ ایک حقیقت واقعیہ ہے کوئی وہمی اور خیالی شے نہیں۔

حضرات صوفیہ کرام اور علمائے باطن

فرماتے ہیں ممکنات کا کوئی حقیقی اور مستقل وجود نہیں حقیقی اور مستقل وجود بس ایک ہی ہے یعنی وجود حق۔ اور ممکنات کا وجود یا تو خیالی اور وہمی ہے۔ جیسا کہ شیخ اکبر قدس سرہ کا مذہب ہے۔ یا وجود حق کا ظل یا عکس اور پرتوہ ہے یہ حضرت امام ربانی شیخ مجدد الف ثانی کا مذہب ہے۔ یعنی یہ تمام عالم حق تعالیٰ شانہ کے اسماء و صفات کا مظہر اور آئینہ ہے یعنی مخلوق میں جو صفت بھی ہے وہ اسی کی صفت کمال کا عکس اور پرتوہ ہے اور ظاہر ہے کہ نور اور روشنی کے انعکاس کے لئے کوئی ظلمت اور تاریکی چاہے۔ اور ظاہر ہے کہ وجود سے بڑھ کر کوئی نور نہیں اور عدم سے بڑھ کر کوئی ظلمت نہیں اور خداوند ذوالجلال تمام صفات و کمال کیساتھ متصف ہے اور ہر صفت کمال کے مقابلہ میں ایک عدم اور نقیض ہے۔ پس ہر عدم ایک آئینہ ہے کہ جس میں خداوند ذوالجلال کی کوئی صفت منعکس ہوتی ہے مثلاً وجود واجب کے مقابلہ میں عدم ذاتی اور امکان ذاتی ہے اور علم قدیم کے مقابلہ میں عدم علم یعنی جہل ہے اور صفت قدرت کے مقابلہ میں عدم قدرت یعنی عجز ہے پس جب عدم کے آئینہ میں وجود واجب کا عکس پڑا تو وجود حادث پیدا ہوا اور آئینہ عجز میں جب قدرت قدیمہ کا انعکاس ہوا تو قدرت حادثہ اور اختیار حادثہ پیدا ہوا اور آئینہ جہل میں جب صفت علم کا پرتوہ پڑا تو علم حادث پیدا ہوا پس عدم ہر ممکن کا مادہ اور ہیولی ہے اور صفت کمالیہ کا عکس اور پرتوہ اس کی صورت ہے تمام ممکنات اسی مادہ اور اسی صورت سے ملکر بنی ہیں۔

پس ثابت ہو گیا کہ عالم یعنی ماسوا اللہ کا وجود کوئی حقیقی اور مستقل وجود

نہیں محض ایک ظلی اور انعکاسی وجود کیساتھ خارج میں موجود ہے تمام ممکنات کی حقائق اور ذوات دراصل عدمات ہیں۔ خداوند ذوالجلال کے وجودی کمالات نے ان میں منعکس اور جلوہ گر ہو کر ان عدمات کو مزین اور روشن کر دیا ہے۔ اور یہی عدمات وجود خارجی سے پہلے اللہ تعالیٰ کے علم میں تھے اور ان کا نام اس وقت اعیان ثابۃ اور صورت علیہ تھا اور اللہ تعالیٰ کے علم میں جدا اور ممتاز تھے حق تعالیٰ شانہ کی اسماء و صفات کے انعکاس نے ان کو وجود انعکاسی عطا کیا حقائق ممکنات اس انعکاس سے پہلے معلومات اور معدومات کے درجہ میں تھیں اور انعکاس کے بعد موجودات کے نام سے موسوم ہوئیں ممکنات کا عدم اصلی۔ انعکاس سے رائل نہیں ہوا بلکہ مستور ہو گیا۔ عدم تو ممکن کی اصل حقیقت ہووے کہ اس علیحدہ ہونے پر ذات کا انعکاس محال ہے۔ ممکن کتنا ہی غنا کے بلند مقام پر پہنچ جائے مگر حجب عمیق نظر سے اس کو دیکھے گا تو ذاتی فقر اور احتیاج اُس غنا کے نیچے چھپا ہوا انشاء اللہ تعالیٰ آپ کو نظر آئیگا۔ ممکن کی قدرت اور ممکن کا علم کتنا ہی محیر العقول کیوں نہ ہو مگر غرر اور بیچارگی اور جہل اور نادانی ساتھ ساتھ اندر سے جھلکتی رہتی ہے اسی طرح ممکن کا وجود ظاہریں کتنا ہی قوی اور شدید ہو لیکن عدم اس کی تہ میں چھپا ہوا ہے۔

الْحَاصِلُ

حق تعالیٰ شانہ جس عدم کو وجود میں لانا چاہتے ہیں اس پر اپنی کسی صفت کمال کا پرتوہ ڈالتے ہیں جس سے وہ شے ظہور میں آ جاتی ہے اور جب تک اس کو باقی رکھنا ہوتا ہے اس وقت تک وہ خاص پرتوہ اس پر باقی رہتا ہے اور جب اس شے کو ختم کرنا چاہتے ہیں تو اپنا پرتوہ اس سے علیحدہ کر لیتے ہیں اسی وقت وہ شے اپنے عدم کی طرف لوٹ جاتی ہے۔

اور یہ وجود ظلی اور انعکاسی محض وہی اور خیالی نہیں بلکہ خارج اور

نفس الامری موجود یعنی ثابت و متحقق ہو آثار خارجیہ اس پر مرتب ہوتے ہیں۔ حق تعالیٰ شانہ نے اپنی کمال قدرت سے اس وجود ظلی کو ایسا محکم اور استوار بنایا ہے کہ اس میں خلل اور زوال کا احتمال نہیں صانع اللہ الذی اتقن کل شیء۔

سَوْفُطَائِبِ

کے نزدیک یہ عالم محض ایک نمود ہے بود اور محض خیالی اور وہی وجود ہے یہ مذہب عقل اور نقل دونوں کے مخالف ہے۔ شیخ اکبر بھی عالم کا وجود خیالی اور وہی مانتے ہیں مگر اون کی مراد خیالی سے خیالی واقعی مراد ہے جس کا کوئی صحیح منشا نفس الامری میں موجود ہو اور سوفطائے کے نزدیک خیالی سے خیالی غیر واقعی یعنی محض فرضی اور اختراعی مراد ہے جو محض اعتبار معتبرہ کا لحاظ کے تابع ہو اور قطع نظر کر لینے کے بعد کوئی وجود اس کا باقی نہ رہے جس کو ہماری زبان میں سنگھڑت کہتے ہیں۔ یہ مسلک سراسر نصوص شریعت کے مخالف اور مزاحم ہے اور کوئی عاقل اس کو تسلیم نہیں کر سکتا۔

اور شیخ اکبر اور حضرت مجدد رحمہ کے مسلک میں یہ فرق ہے کہ حضرت مجدد۔ عالم کے وجود کو ظل اور عکس کے درجہ میں رکھتے ہیں اور اُس کو موجود خارجی قرار دیتے ہیں اور شیخ اکبر وجود عالم کو خیالی یعنی موجود انتزاعی کے درجہ میں رکھتے ہیں جو وجود خارجی سے اصنع اور کمتر ہے۔ لہذا شیخ اکبر کے اس قول سے کہ
الْمُمْكِنَاتُ مَا تَحْتَ الْوُجُودِ
ممکنات ما تحت الوجود ممکنات نے تو وجود کی بوجہ نہیں سوچیں
احکام شرعیہ اور ثواب اور عقاب کی نفی لازم نہیں آتی ہے اور نہ عالم کا معدوم محض ہونا لازم آتا ہے اس لئے اُن کی مراد وجود مستقل کی نفی ہے۔ مطلق وجود کی نفی مقصود نہیں۔

حضرت مجدد رحمہ فرماتے ہیں: اگر گوئیں کہ شیخ محی الدین و تابعان او نیز عالم را ظل حق می دانند تعالیٰ پس فرق چه بود گوئیم کہ ایشان وجود آں ظل را جز دروہم

نہی انکار نہ دلوئے از وجود خارجی در حق او تجویز نہی نمایند با جملہ کثرت موجودہ البطل
وحدت موجودہ تعیری نمایند و در خارج موجود واحد را می دانند تعالیٰ شان ما بینہما -

صک مکتوب اول از دستزد و دھ

شاہ ولی اللہ قدس اللہ سرہ نے مکتوب مدنی میں شیخ اکبر اور حضرت مجدد
کے اختلاف کو اختلاف آئینہ قرار دیا ہے حضرت اہل علم اس مکتوب کی مراجعت فرمائیں

الْحَاصِلُ

حضرات صوفیہ کرام وحدت وجود کے قائل ہیں اور حضرات متکلمین کثرت
وجود کے قائل ہیں اس لئے کہ شریعت کا مبنی احکام مختلفہ اور آمار متباینہ
پر ہے جو بدون کثرت کے متصور نہیں اور علیٰ ہذا ثواب اور عقاب اور حلت
اور حرمت وغیرہ ذلک بدون کثرت کے ممکن نہیں -

امام ربانی شیخ مجدد الف ثانی نے مکتوبات کے دفتر دوم کے مکتوب
چہل و چہارم میں نہایت تفصیل کیا تھی یہ بیان فرمایا ہے کہ صوفیہ کرام
اور علماء عظام کا نزاع اس مسئلہ میں محض نزاع لفظی ہے متکلمین اگرچہ
ممکنات کے لئے وجود حقیقی مانتے ہیں لیکن وجود واجب کے مقابلہ میں وجود ممکن کو بیچ
اور لاشی سمجھتے ہیں اس لئے کہ اگر سوفسطائیہ کی طرح دکھا جائے کہ ممکنات کا وجود
محض دہمی اور خیالی ہے تو تکلیف شرعی کا ارتفاع لازم آتا ہے - اور حضرات متکلمین
صوفیہ کرام کی طرح ممکنات کو حق تعالیٰ شانہ کا ظہور اور برہ توحہ کہنے سے بھی
احتراز کرتے ہیں تاکہ حلول اور اتحاد کا توہم نہ ہو -

ی
الغرض حضرات متکلمین اور صوفیہ دونوں حق پر ہیں - متکلمین احکام خداوند
اور تکالیف شرعیہ کے حفاظت کی خاطر کثرت وجود کے قائل ہوئے - اور
صوفیہ کرام حق جل شانہ کی عظمت و جلال کی بنا بروحدت وجود کے قائل ہوئے
کہ موجود حقیقی صرف ایک وحدہ لا شریک ہے اور باقی ممکنات اسی ایک

فوز السموات والارض کے وجود حقیقی کا ایک ظہور اور یہ توہ اور اسی کی صفات کمال اور اسماء حسنی کا ایک ادنیٰ سا ظل ہیں اور ظاہر ہے کہ ظل نہ صاحب ظل کا عین ہے نہ اس کا تنزل ہے۔ حاشا وکلا حضرات صوفیہ میں سے کوئی اس کا قائل نہیں کہ حق تعالیٰ عین مخلوقات ہے یا واجب اور ممکن ایک ہو گئے یا حق جل و علائے اپنی شان تقدیس و تنزیہ سے۔ تشبیہ کی جانب تنزل کیا ہے یہ سب الحاد اور زندقہ اور صریح مگر ابی ہے کمال محبت اور غایت عظمت کی بنا پر ان حضرات کو سوائے حق تعالیٰ کے کوئی شے موجود ہی نہیں معلوم ہوتی اس لئے یہ کہتے ہیں کہ ہر شے سوائے خدا کے معدوم اور فانی ہے اور جو کچھ بھی نظر آتا ہے وہ اس کی صفات کمال کا ایک عکس اور پرتو ہے۔

ہرچہ بینم در جہاں غیر تو نیست یا توئی یا نحوئے تو یا بولے تو
 اسی بنا پر اگر یہ کہا جائے کہ حضرات صوفیہ کی توحید علماء رفاہر کی توحید سے زیادہ اکمل ہے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ حدیث میں ہے کہ اقوال شعرا میں لبید کا یہ قول، الا کل شیء ما خلا اللہ باطل۔ خدا کے سوا سب باطل اور معدوم ہے سب سے زیادہ سچا قول ہے جو۔ ذلک بان اللہ هو الحق وان ما یدعون من دونه الباطل۔ اور کل شیء ہالک الا وجهہ کی تفسیر ہے پس جب ہر چیز خدا کے سوا باطل اور فانی ہے اور وہی ایک واجب الوجود برحق ہے تو یہی مطلب ہے وحدت الوجود کا اور دینا ما خلقت هذا باطلا میں باطل سے عبث اور بے فائدہ کے معنی مراد ہیں فافهم ذلک واستنقو۔ غرض یہ کہ حضرات متکلمین اور صوفیہ کرام میں حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں محض لفظی اور تعمیری اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرت مجدد صاحب اسی مکتوب میں ایک جگہ فرماتے ہیں نہ نزاع وید
 علماء کرام و صوفیہ عظام کثر هو اللہ سبحانہ الی یومہ القیامہ فی الحقیقۃ
 ثابت نشرو مال تولین یکی بودہ آہ۔ پھر ایک صفحہ بعد فرماتے ہیں۔

فَارْتَفَعِ النَّزَاعَ وَزَوَالَ الْخِلَافِ اھ۔ پھر اسی مکتوب کے اخیر میں فرماتے ہیں

ہیں صوفیہ کہ بوحثیت وجود قابل اند محققہ
وہ علماء کثرت وجود حاکم نہ مزیحی۔

مناسب احوال صوفیہ وحدت است

و مناسب احوال علماء کثرت زیراکہ

مبنائے مزیح بر کثرت است تغایر

احکام بکثرت مربوط است ودعوت

انبیاء علیہم الصلوٰات والتسلیمات

وتنعیم وتغذیب اخروی بکثرت تعلق دارد

آھ

اور حضرت انبیاء علیہم الصلوٰات والسلام کی دعوت

اور آخرت کا عذاب و ثواب سب کثرت

وجود سے تعلق رکھتا ہے۔

فلسفہ

فلاسفہ نے ممکنات کے وجود کو فقط مستقل ہی نہیں مانا بلکہ بہت سی

ممکنات کے وجود کو قدیم مانا ہے جیسے عقول اور افلاک کا وجود اہل فلسفہ آسمانی

اور زمینوں کے وجود کو قدیم اور ازلی مانتے ہیں اور ان کے فنا اور حرق اور

النیام کو محال سمجھتے ہیں۔ اور فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ ممکنات کا صدور باری

تعالیٰ سے ملا ارادہ اور اختیار کے ہوا ہے جیسے علت سے معلول بلا ارادہ کے

صادر ہوتا ہے اور جس طرح صدور معلول میں علت کے ارادہ کو دخل نہیں ہوتا

اسی طرح عالم کے صدور میں باری تعالیٰ کے ارادہ اور اختیار کو دخل نہیں اور

یہ عام اپنے ظہور اور صدور میں تو واجب الوجود کا محتاج تھا مگر بقا میں اس کا

محتاج نہیں صدور کے بعد ممکن۔ واجب سے مستغنی اور بے نیاز بن گیا

خدا اگر چاہے بھی کہ اس عالم کو فنا کر دے تو اس کی قدرت سے خارج ہے اور اس وقت تمام عالم کا تعلق عقل فعال سے ہے۔ باری تعالیٰ سے عالم کا کوئی تعلق نہیں۔ کثرت کلماتہ تخرج من افواہ صحیحہ ان یقولون الا کذباً یہ سب کفر ہے اور نصوص شریعت اور کل انبیاء اور مرسلین کے اجماع کے خلاف ہے فلسفہ چوں اکثرش باشد سفر ہم کل آن ہم سفہ باشند کہ علم کل اکثر است

ذکر مذاہب اور مسئلہ قضا و قدر

اس مسئلہ میں تین مذاہب ہیں۔ (۱) قدریہ و معتزلہ (۲) جبیریہ (۳) اہل سنت و الجماعت

جبیریہ

جبیریہ کے نزدیک بندہ فیہور محض ہے نہ اس میں کسب ہے اور نہ اختیار بندہ کی حرکات و سکنات شجر اور حبس کی حرکات و سکنات کے مشابہ ہیں۔ بندہ جو کچھ بھی کرے وہ سراسر معذور اور بے قصور ہے۔ اس لئے کہ بندہ جو کچھ بھی کرتا ہے وہ اللہ ہی کے ارادہ اور مشیت سے کرتا ہے بندہ کا اس میں کوئی اختیار نہیں۔ اس فرقہ کے نزدیک دنیا کے تمام مجرم چور اور ثقات کو سب معذور اور بے قصور ہیں۔ اور اس فرقہ کے نزدیک خسیرو شر اور نیک و بد کی کوئی تقسیم ہی نہیں اور نہ اختیار و اشرار کی کوئی تقسیم ہے۔ اور مؤمن اور کافر کی تقسیم بھی اس فرقہ کے نزدیک غلط ہے اور معاذ اللہ حضرت آدم خلیفۃ اللہ اور ابلیس علیہ لعنۃ اللہ اور حضرت موسیٰ اور فرعون اور ابو بکر اور ابو جہل میں اس فرقہ کے نزدیک کوئی فرق نہیں۔

اب اہل عقل غور کریں کہ یہ مذہب کس درجہ باطل اور عقل سے بعید ہے اور کیا فعل انسانی اور حرکت شجر و حجر میں کوئی فرق نہیں۔ اور کیا عمرو و بکر

کی طرح شجر اور حجر کو بھی امر و نہی اور توبیخ و تہدید ہو سکتی ہے یا نہیں۔ اگر کوئی شخص شجر اور حجر کو امر و نہی کا خطاب جائز سمجھے تو عقلا کے نزدیک یہ شخص قابلِ خطا نہیں۔ اور اگر ناجائز سمجھے تو معلوم ہوا کہ اس کے نزدیک بھی زبید عمر کے فعل میں اور شجر و حجر کی حرکت میں فرق ہے۔ اول الذکر اختیاری ہے اور ثانی الذکر غیر اختیاری۔ معلوم ہوا کہ انسان کو شجر اور حجر کی طرح ارادہ اور اختیار سے عاری سمجھنا سراسر خلافِ عقل ہے۔

فکریہ اور معنیٰ

فرقہ قدریہ کا مذہب یہ ہے کہ بندہ اپنے افعال میں مستقل اور مختار ہے اور اپنے افعال کا خود خالق ہے۔ بندہ جو کچھ کرتا ہے وہ اپنے ارادہ اور اختیار سے کرتا ہے۔ بندہ کے افعال میں حق تعالیٰ شانہ کے ارادہ اور مشیت کو دخل نہیں۔ اصل وجہ یہ ہے کہ اس مقام پر دو مشبہ ہیں۔

۱۔ **بے لاشیہ**۔ یہ ہے کہ اگر حق تعالیٰ شانہ کو ہر خیر و شر کا خالق مان لیا جائے اور یہ کہا جائے کہ کوئی فعل اور کوئی حرکت اور سکون بدون اللہ کی مشیت اور ارادہ کے نہیں ہوتا تو ظاہر ہے کہ بندہ طرح طرح کے فسق و فجور اور شر اور بُرائی میں بھی مبتلا رہتا ہے اور شر اور بُرائی کا اس کی مشیت سے واقع ہونا اس کی شانِ تنزیہ اور تقدیس کے خلاف ہے۔

۲۔ **دو شبہ**۔ یہ ہے کہ جب خدا ہی بندہ کے افعال کا خالق ٹھہرا تو پھر بندہ کو امر و نہی کا مکلف بنانا اور کتب اور صحف کا آسمان سے نازل کرنا اور انبیاء کو مبعوث فرمانا سب بیکار اور بے سود ہو گا اور ایسی صورت میں بندہ کو جزا اور سزا دینا کیا ظلم نہ ہو گا۔

اس لئے قدریہ اور معزلہ نے حق تعالیٰ شانہ کی شانِ تنزیہ و تقدیس کو قائم رکھنے کے لئے اور اس حکیم و علیم کو عبث اور ظلم سے بچانے کے لئے یہ کہہ دیا کہ

بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے۔ جب بندہ ہی اپنے بُرے افعال کا خالق ٹھہرا تو حق تعالیٰ شانہ کی شانِ تنزیہ و تقدیس میں بھی کوئی فرق نہ آیا اور نہ تکالیف شرعیہ اور بعثت انبیاء کا عبث اور بے سود ہونا لازم آیا۔ اور نہ جزا اور سزا دینا ظلم ٹھہرا اس لئے کہ جب بندہ خود اپنے افعال کا فاعل مستقبل بلکہ خالق ہے تو اس کو مکلف بنانا اور جزا اور سزا دینا سب عین عدل اور عین حکمت ہو گا۔ ان اشکالات سے بچنے کے لئے معتزلے یہ قول اختیار کیا

اہل سنت و الجماعت

نے یہ دیکھا کہ بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہہ دینے سے عقدہ حل نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اگر افعال بالفرض بندہ ہی کے مخلوق ہوں تو وہ احلاق و ملکات اور وہ قدرت و اختیار اور وہ اعضا و جوارح جن کے ذریعہ سے بندہ یہ افعال کرتا ہے وہ تو سب اللہ ہی کے مخلوق ہیں اور نفس اور شیطان بھی اسی کا مخلوق ہے۔ پھر محض افعال کو بندہ کا مخلوق بتلانے سے کیا فائدہ ہوا علاوہ ازیں جو شے داغ اسکان اور حدوث سے داغی ہو اس کو واجب الوجود کی حیثیت تکوین و تخلیق سے اور احاطہ ارادہ و مشیت سے خارج کرنا سراسر خلاف عقل ہے اور کل انبیاء مرسلین صلوات اللہ وسلامہ علیہم اجمعین کے اجماع کے خلاف ہے۔ عقلاً و نقلاً یہ کیسے ممکن ہے کہ کوئی شے ممکن اور حادث ہو اور اللہ تعالیٰ کے دائرہ خالقیت اور احاطہ ارادہ و مشیت سے خارج ہو۔ کما قال تعالیٰ واللہ خلق کل شیء و ما تشاؤون الا ان یشاء اللہ اور ظاہر ہے کہ بندہ کا فعل ممکن اور حادث ہے پس یہ کیسے ممکن ہے کہ بندہ کا فعل اللہ کا نہ تو مخلوق ہو اور نہ اس کے ارادہ اور مشیت سے اس کا وقوع ہو اور معلوم ہو کہ یہ مذہب بھی باطل اور خلاف عقل اور نقل ہے اس لئے اہل حق نے ایک تیسرا مسلک اختیار کیا جو نہایت متوسط اور معتدل ہے اور عقل اور

نقل کے مطابق ہے۔ وہ یہ کہ نہ تو بندہ شجر اور حجر کی طرح مجبور محض ہے اور نہ بندہ اپنے افعال کا خالق اور فاعل مستقل ہے۔ بلکہ ایک بین بین حالت میں ہے جس پر اور قدر کے بین بین ہے۔ خالق تو ہر شے کا اللہ تعالیٰ ہی ہے لیکن اس قادر مطلق اور مختار کل نے کچھ قدرت اور اختیار اور ارادہ بندہ کو بھی عطا کیا جو جس سے بندہ اپنے دینی اور دنیوی امور کو انجام دے سکے اور اپنے آقا اور مولا سے حقیقی کی اطاعت اور فرمانبرداری کر سکے۔ اس خداداد قدرت اور اختیار سے بندہ جو فعل کرتا ہے اصطلاح شریعت میں اس کو کسب کہتے ہیں اور تمام دنیا کا کارخانہ اسی خداداد کسب سے چل رہا ہے اور اسی کسب پر دنیا کی مدح اور ذم اور جزا اور سزا مرتب ہو رہی ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اسی کسب کو آخرت کی مدح و ذم اور جزا و سزا کا مدار بنایا اہل عقل پر مخفی نہیں کہ دنیاوی امور میں جو وقتیں اور دشواریاں ہیں دین میں اس کا عشر عشر بھی نہیں۔ کما قال تعالیٰ: **بما جعل علیک فی الدین من حرج** وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: **لا یبصر فی الدین من حرج** اس خداداد اختیار سے قوانین حکومت کا مکلف اور پابند ہو سکتا ہے اسی طرح احکام شریعت کا بھی مکلف ہو سکتا ہے۔ اور جس طرح اہل کسب اور اختیار ضعیف پر دنیا کی جزا و سزا مرتب ہو سکتی ہے اسی طرح اسی کسب پر آخرت کا عذاب و ثواب مرتب ہو سکتا ہے۔ اور چونکہ بندہ کا سب ہے اس لئے بُرے افعال کے ارتکاب سے بندہ ہی کو بُرا کہا جائیگا خدا تعالیٰ کی طرف کوئی بُرائی منسوب نہ ہوگی۔ تلوار بنانا کوئی قبیح نہیں۔ البتہ تلوار کا بے محل استعمال قبیح ہے۔ اس لئے اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ خالق تو تمام افعال کا حق تعالیٰ ہے لیکن کاسب اور مرتکب بندہ ہے اور اسی اکتساب اور ارتکاب پر جزا اور سزا مرتب ہوتی ہے۔ اس تقریر سے بحمد اللہ تمام اشکالات مرتفع ہو گئی اور یہی مسلک عقل اور نقل کے مطابق ہے اس لئے کہ جو فعل بندہ سے صادر

ہوتا ہے اس میں عقلاً صرف تین احتمال ہیں۔

ایلیٹ یہ کہ یہ فعل فقط قدرت قدیمہ کا اثر ہے۔ قدرت حادثہ کو اس میں کوئی دخل نہیں یہ مذہب جبشہریہ کا ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ فعل فقط قدرت حادثہ کا اثر ہے یعنی بندہ کی قدرت کا اثر ہے اور قدرت قدیمہ یعنی قدرت خداوندی اور مشیت الہی کا اس میں اصلاً کوئی دخل نہیں۔ یہ مذہب قدریہ اور معتزلہ کا ہے۔

تیسرا احتمال یہ ہے کہ صدور فعل میں قدرت قدیمہ اور قدرت حادثہ دونوں کو دخل ہے۔ قدرت قدیمہ کو ایجاد اور تکویناً اور قدرت حادثہ کو اکتساباً و ارتکاباً اور یہ مذہب اہل حق کا ہے اور یہی حق ہے۔ اس لئے کہ قدرت حادثہ کی نفی بدیہی البطلان ہے اور اسی طرح قدرت قدیمہ کی نفی بھی باطل ہے۔ لہذا اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ صدور فعل میں قدرت قدیمہ اور حادثہ دونوں ہی کو دخل ہے فرق اتنا ہے کہ قدرت قدیمہ سے فعل عبد کی تخلیق و تکوین ہوتی ہے اور قدرت حادثہ سے کسب اور اکتساب ہوتا ہے۔

ایک چوتھا احتمال اور بھی ہے مگر وہ بالکل مہمل ہے۔ وہ یہ کہ صدور فعل میں نہ قدرت قدیمہ کو دخل ہو اور نہ قدرت حادثہ کو یہ معلوم ہوا کہ مستدین احتمال میں دائر ہے۔ اول کے دو احتمال عقلاً و نقلاً باطل ہیں اس لئے عقلاً و نقلاً احتمال ثالث متعین ہو گیا۔

ابطال مذہب القدریۃ

گذشتہ تقریر سے اجمالاً قدریہ اور معتزلہ کا ابطال معلوم ہو گیا اب قدریہ تفصیل کیساتھ ہم مذہب قدریہ کا باطل ہونا بیان کرتے ہیں۔

هُوَ اللَّهُ رَبُّ الْكَوْنِ (آیۃ غفرۃ ۸۰) هُوَ الْخَالِقُ الْبَارِئُ بِحُضْنِ الشَّيْبَةِ
اللہ تعالیٰ ہی تمام کائنات کا مربی ہے اس کے سوا کوئی مربی نہیں اور وہی تمام کائنات

کا خالق اور موجود ہے۔ لہذا بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہنا غلط ہوا۔

وَخَالِقُ صَارِعٍ وَخَالِقُ صُنْعٍ (۱۹) وَفِي حَدِيثٍ مُسْنَدٍ عَنْ مُحَمَّدٍ

اور وہی ہر صنّاع اور کاریگر اور اس کی صنعت اور کاریگری کا خالق ہے اور اس بارہ میں حذیفہ بن الیمان رضی سے ایک مرفوع حدیث بھی آئی ہے

امام بخاری نے کتاب افعال العباد میں

حذیفہ رضی سے روایت کیا کہ نبی کریم علیہ

الصلوة والسلام نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ

ہی ہر صانع اور اس کی صنعت کا خالق ہے

امام بخاری فرماتے ہیں کہ بعض علماء نے اس

حدیث کی تائید میں یہ آیت تلاوت فرمائی

اللہ تعالیٰ ہی نے تم کو اور تمہارے اعمال کو

پیدا کیا حافظ عسقلانی فرماتے ہیں کہ یہ

حدیث صحیح ہے۔

آخر البخاری فی کتاب افعال

العباد باسنادہ عن حذیفہ

قال قال النبی صلی اللہ علیہ

وسلم ان اللہ یصنع کل صانع

وصنعة قال البخاری فلا یبعضہم

عند ذلک واللہ خلقکم وما

تعملون وقال الحافظ العسقلانی

ہو حدیث صحیح۔

فتح الباری صفحہ ۴۱۶ جلد ۱۳۔ باب قول اللہ تعالیٰ کل یوم فی شان و

ایضاً صفحہ ۴۴۲ جلد ۱۳۔ باب قول اللہ تعالیٰ واللہ خلقکم وما تعملون۔

وشعار العلیل الحافظ ابن القیم منہ۔

لَمْ يَمْثُلْ الْاَعْلَىٰ لَمْ يَخْلُقْ كَلَامُهُ (۲۰) تَعَالَىٰ عَنِ الْاَشْرَافِ فِي الْحَالِقِيَّةِ

اور اللہ ہی کے لئے سب سے بلند اور برتر شان اور صفت تخلیق اور تکوین اوسى

کے ساتھ مخصوص ہے اوس کی شان اس سے بلند ہے کہ صفت خالقیت میں کوئی

اس کا شریک ہو۔ معلوم ہوا کہ بندہ اپنے افعال کا خالق نہیں ہو سکتا۔

مَلِكُكَ تَعَالَىٰ شَانُكَ جَلَّ جَدُّكَ (۲۱) تَقَرَّدَ بِالتَّائِبِ وَالْغَارِعِلِيَّةِ

وہ شہنشاہ ہے اور اس کی عظمت اور جلال بہت بلند ہے اور وہی مؤثر اللہ

اور فاعل حقیقی ہے

مَلِيكَ يُعِزُّ مَن يَشَاءُ وَيُذِلُّ (۲۲) لِيُعْرِفَ شَانُ الْحَضَرَةِ السَّلَاسِيَّةِ
 وہ بادشاہ ہے جس کو چاہتا ہے عزت دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے ذلیل کرتا ہے
 تاکہ شان شہنشاہی ظاہر ہو
 وَيَرْفَعُ أَقْوَامًا وَيُخَفِّضُ مَعَنًا (۲۳) لِيُعْرِفَ شَانُ الْحَضَرَةِ السَّلَاسِيَّةِ
 کسی کو بلند کرتا ہے اور کسی کو پست کرتا ہے اور کسی کو مارتا ہے اور کسی کو جلاتا ہے
 ہر لمحہ اسی طرح اس کی شان شہنشاہی کا ظہور ہوتا رہتا ہے
 هُوَ الْفَاعِلُ الْمُخْتَارُ فِي مَلَكُوتِهِ (۲۴) سَمَاعِنُ سُؤَالِ الْعِلَّةِ الْمُوجِبَةِ
 ہو فاعل مختار ہے کوئی اس سے علت کا سوال نہیں کر سکتا
 هُوَ الْمَالِكُ الْخَالِقُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ (۲۵) تَعَالَى عَنِ النَّسَالِ عَنِ سَبَبِيَّةِ
 وہی مالک اور خالق ہے جو چاہے سو کرے کوئی سبب نہیں پوچھ سکتا
 وَلَا يَسْتَعْلَمُ الْمُؤَلَّى بَلِ الْعَبْدُ يُسْأَلُ (۲۶) تَقَرُّدًا بِالتَّكْوِينِ وَالْمَالِكِ الْكَبِيرِ
 آقا سے سوال نہیں ہو سکتا غلام ہی سے سوال ہو سکتا ہے۔ وہی تنہا تمام
 کائنات کا مبین یعنی موجد اور مالک ہے

بَيَانُ أَنَّ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ كُلَّهُ بِقَضَاءِ اللَّهِ وَقَدَرِهِ
 وَأَنَّ خَلْقَ الْمُتَقَابِلَاتِ الْمُنْتَظَمَاتِ أَدْلُ عَلَى الْقُدْرَةِ

یعنی سب خیر و شر اللہ ہی کی قضاء و قدر سے ہے خیر اور شر زمین اور آسمان
 نور اور ظلمت وغیرہ ذلک تمام متقابل اور متضاد چیزوں کو اسی نے پیدا کیا تاکہ اسکی
 قدرت کا کمال ظاہر ہو کہ اس کی قدرت ایک جانب کیساتھ مخصوص نہیں
 بلکہ تمام اطراف اور جوانب کو محیط ہے
 هُوَ الْخَالِقُ الْأَوَّلُ كَالْأَرْضِ السَّمَاءِ (۲۷) وَشَمْسٍ وَطَلْحٍ وَاللَّيْلَةِ الْمُدَّةِ
 وہی تمام اعضاء اور متقابلات کا خالق ہے جیسا کہ زمین اور آسمان اور آفتاب

اور تاریک رات۔ کما قال تعالیٰ سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَنۡوَارَ كُلَّهَا
 وقال تعالیٰ وَمِنْ كُلِّ شَیْءٍ خَلَقْنَا زَوْجِیۡنَ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوۡنَ -
 وَسُمِّیۡوْا زَیۡنَاقَ دَوَّاءٍ وَعِلَّةَ (۲۸) وَكُفِّرُوا بَیۡمَانِیۡمَ وَنُورٌ وَظُلُمَۃٌ
 اور جیسے زہر اور تریاق - دوا اور بیماری - کفر اور ایمان - نور اور ظلمت
 لِيَعْلَمُوۡا أَنَّ اللّٰهَ رَجَلٌ جَلَالٌ (۲۹) عَلَیۡمٌ قَدِیۡرٌ کَاۡمِلٌ فِی الْاِلَادَةِ
 تاکہ اللہ تعالیٰ کا کمال علم اور ایمان قدرت اور کمال ارادہ معلوم ہو جائے اس لئے
 اضداد اور متقابلات کو پیدا کیا

وَيَعْلَمُوۡا أَنَّ الْخَیۡرَ وَالشَّرَّ كُلَّہٗ (۳۰) يَتَغَدَّبُہِ الْحَوۡجِبُ عَنْ كُلِّ مُقَدَّرٍ
 اور تاکہ معلوم ہو جائے کہ ہر خیر و شر اسی کی تقدیر سے ہے جو نگاہوں سے پوشیدہ ہے
 وَلَا تَعْرِفُ الْاَشْیَاۡءَ الْاَبْصَدِہَا (۳۱) یَلُوۡسُہُ یَقْبِہُ الضُّدُّ حَسَنُ الْحَقِیۡقَةِ
 ہر چیز کی حقیقت اس کی ضد سے معلوم ہوتی ہے کسی حقیقت کا حسن ضد ہی کی
 قباحت سے چمکتا ہے اسی طرح ایمان کا نور اور حسن کفر ہی کی ظلمت اور قباحت سے چمکتا ہے
 وَلَوْ لَیۡکُنْ لَّیۡلٌ لِّمَا عَرَفَ الْفَحْمُ (۳۲) بِیَقْدَرُ عَرَفًا فَضَلَ شَمْسِ الظُّلُمَۃِ
 اگر رات نہ ہوتی تو دوپہر کے آفتاب کی فضیلت کہاں سے معلوم ہوتی
 وَلَوْ لَیۡکُنْ کُفْرٌ لِّمَا عَرَفَ الْہُدٰی (۳۳) وَلَوْلَا الْعِلْمُ مَا لَاحَ فَضْلُ الْبَصِیۡرَةِ
 اسی طرح اگر کفر نہ ہوتا تو ہدایت کی حقیقت نہ معلوم ہوتی - اگر نہ بینائی نہ ہوتی
 تو بصیرت کی فضیلت کہاں سے معلوم ہوتی

وَلَوْلَا اَبُوۡجَہِیۡلٌ لِّمَا عَرَفَ الْوَدٰی (۳۴) اَبَا بَکْرٍ الصِّدِّیۡقِ اَسْعَدَ اُمَمَہٗ
 اگر ابو جہل نہ ہوتا تو لوگ ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو کیسے پہچانتے
 وَلَا یَعْرِفُ الْاِحْصَانُ الْاَبْرَئِیۡۃَ (۳۵) وَلَا یَعْرِفُ الْاِسْعَادُ الْاَبْشَقُوۡۃَ
 عفت اور پاکدامنی زنا ہی کے مقابلہ سے معلوم ہوتی ہے اور سعادت شقاوت کے مقابلہ سے
 وَلَا تَعْرِفُ الْاَنۡوَارُ الْاَبْظَلَمَۃَ (۳۶) وَلَا تَعْرِفُ الْاَمَلَاکُ الْاِلْحِیۡۃَ
 اور نور ظلمت کے مقابلہ سے اور فرشتہ شیطان کے مقابلہ سے معلوم ہوتا ہے

وَلَيْلَةٌ قَدْ رَقَدَ تَبَيَّنَ فَضْلُهَا (۳۷) بَلِيلَةٌ أَهْرَاضُ الْوَبَاءِ الْوَيْمَةِ
اور لیلۃ القدر کی فضیلت - لیلۃ الوباء کے مقابلہ سے معلوم ہوتی ہے
وَلَوْلَا أَرَادَ اللَّهُ فِيهِمْ ضَلَالَةً (۳۸) لَمَا خَلَقَ الشَّيْطَانَ مَتَّبِعَ ضَلَاةٍ
اگر اللہ تعالیٰ بنوں میں گمراہی پیدا کرنے کا ارادہ نہ فرماتا تو پھر شیطان جو کہ گمراہی کا
سرچشمہ ہے اسی کو نہ پیدا کرتا۔

رَوَاهُ الْإِمَامُ الْبَيْهَقِيُّ وَصَحَّحَهُ (۳۹) وَفِي ذَلِكَ دَمْعُ الْفِرْقَةِ الْقَدِيَّةِ

امام بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات
میں عمر بن ذر سے روایت کیا ہے کہ ایک
روز ہم عمر بن عبد العزیز کی مجلس میں حاضر
ہوئے تو یہ فرمایا کہ اگر اللہ تعالیٰ یہ چاہتا
کہ اس کی نافرمانی نہ ہو تو ابلیس ہی کو
نہ پیدا کرتا جیسا کہ عبد اللہ بن عمرو بن العاص
سے مروی ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والتسلیم
ایک دن ابو بکر رضی عنہ سے یہ فرمایا کہ اے ابو بکر اگر
اللہ تعالیٰ یہ چاہتا کہ اسکی نافرمانی نہ ہو تو
ابلیس کو پیدا ہی نہ کرتا۔

کتاب الخصال البیهقی فی کتاب الاسماء
والصفات عن عمر بن ذر قال
دخلنا على عمر بن عبد العزيز
فقال لو اراد الله ان لا يعصى له
خلق ابليس وحدثني مقاتل بن
حیان عن عمرو بن شعيب عن
ابيه عن جده قال ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال لا
بكر يا ابا بكر لو اراد الله ان لا
يعصى ما خلق ابليس -

اس حدیث کے فرقہ قدریہ کا دماغ یعنی بھیجا بھی نکال ڈالا۔

فَمَا شَاءَ رَبُّ الْكَوْنِ كَانَ يَكْفِي (۴۰) وَمَا لَوْ لَيْسَتْ لَوْ يَكُنْ دُونَ رِسْبَةٍ

پس جو خدا چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا
مَحَالٌّ فَحَالٌ أَنْ يَقُولَ مُوَحِّدٌ (۴۱) كَمَا قَالَ أَرَبَابٌ غَيْرُ اللَّهِ يَدْعُونَ
ایک موحّد کے لئے یہ محال ہے کہ مستنزلہ کی طرح یہ کہے
وَمَا شِئْتُمْ كَانَ وَمَا شِئْتُمْ يَكُونُ (۴۲) مَقَالَةُ أَصْحَابِ لَعْقُولِ السَّخِيخَةِ
کہ جو میں نے چاہا وہ تو ہوا۔ اور جو خدا نے چاہا وہ نہیں ہوا۔ یہ سخیف العقل لوگوں کا عقو

معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تو بندہ سے اطاعت اور فرما نبرداری چاہتا ہے لیکن بندہ اپنے ارادہ اور اختیار سے اللہ کی مشیت کے خدائے معصیت کرتا ہے جس کا حاصل یہ نکلا کہ اللہ نے جو چاہا وہ تو نہ ہوا اور بندہ نے جو چاہا وہ پورا ہوا تمام امت صدر اول سے یکراں تک یہی کہتی چلی آئی کہ مَا شَاءَ اللہ رُكِنٌ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ۔ یعنی جو خدا نے چاہا وہ ہوا اور جو نہیں چاہا وہ نہیں ہوا۔ لیکن معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ نہیں۔ بندہ جو چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور بسا اوقات جو خدا چاہتا ہے وہ نہیں ہوتا۔ اسْتَفْضِرَ اللہُ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللہِ

اُستاذ ابواسحاق اسفرائینی رح کا قاضی عبد الجبار معتزلی سے مناظرہ

وَهَلْ كَانَتْ فِي مُلْكِهِ غَيْرُ مَا يَشَاءُ ۲۲: وَلِلَّهِ يَعْصِي لَاقِبُهُ وَغَلَبَتْهُ
اور کیا اللہ کے ملک اور ملک میں کوئی شئی بغیر اس کی مشیت سے ہو سکتی ہے۔ اس کے
حکم کی وجہ سے نافرمانی ہو رہی ہے جبراً اور قہراً کوئی اس کی نافرمانی نہیں کر سکتا۔
ان اشعار میں ایک مناظرہ کی طرف اشارہ ہے جو اتحاد شرح اخبار العلوم
صفحہ ۷۷ جلد ۲ میں مذکور ہے۔

حکایت ہے کہ قاضی عبد الجبار معتزلی صفا
بن عباد کے یہاں گیا دیکھا کہ وہاں استاذ
ابواسحق اسفرائینی جو ائمہ اہل سنت میں
سے ہیں موجود ہیں۔ قاضی عبد الجبار نے
استاذ کو دیکھتے ہی یہ کہا۔ سُبْحَانَ مَنْ
تَنْزَعُ عَنْهُ الْفَحْشَاءُ یعنی اللہ جلّ جلالہ
قیح سے پاک اور منزہ ہے مطلب یہ تھا کہ

حکمی ان القاضی عبد الجبار
الصمدانی أحد شيوخ المعتزلة
دخل على الصبان عباد وعنده
الاستاذ ابواسحق الاسفرائینی
أحد أئمة أهل السنة فلما رأى
الاستاذ قال سبحان من تنزه
عن الفحشاء فقال الاستاذ سبحان

من لا یقع فی ملک الا
 ما یشاء فقتال
 انما یشاء ان یشاء ربنا
 ان یشاء فقتال الاستاد
 انشاء ان یشاء ربنا
 قسرا فقتال القاض
 ارایت ان منعی الیہ
 وقضی علی بالودی
 اأحسن الی اما ساء
 فقال الاستاد
 ان منعت ما
 هو لك فمستد
 اساء وان منعت
 ما هو لك فمختص
 برحمت من یشاء
 فانا نصرف
 الحاضرون
 وهم یقولون
 واللہ لیس عن هذا
 جواب

۵۱

چنانکہ کفر اور معصیت کا پیدا کرنا معتزلہ کے
 اختتام میں مشرور قبیح ہے اس لئے اللہ تعالیٰ
 میں استغفار کر کفر اور معصیت کی پیکر بندہ ہی خود
 اپنے کفر اور معصیت کا خالق ہے۔

استاد اسفرینی نے فی البدیہ فرمایا کہ میں اس
 خدا کی تسبیح و تقدیس کرتا ہوں کہ جس کے ملک
 میں کوئی شئی بغیر اس کی مشیت کے نہیں
 ہو سکتی یعنی طاعت اور معصیت سب اس
 کی مشیت سے ہے۔ قاضی عبد الجبار نے
 کہا کہ کیا خدا چاہتا ہے کہ اس کی معصیت
 کی جائے۔ استاد نے فرمایا کہ کیا تیرا یہ مطلب
 ہے کہ لوگ اللہ کے مقابلہ میں غالب آکر
 زبردستی اس کی نافرمانی کر سکتے ہیں یعنی
 اللہ تو معصیت کو نہ چاہے اور بنہ مشیت
 خداوندی کے خلاف معصیت کر سکے۔

اس پر قاضی عبد الجبار نے یہ کہا کہ بتلاؤ
 کہ اگر خدا تعالیٰ ہدایت کو مجھ سے روک لو
 اور گمراہی مرے لئے مقدر کر دے تو خدا
 تعالیٰ نے میری ساتھ اچھا کیا یا بُرا کیا
 استاد ابواسحاق نے فرمایا کہ اگر اللہ تعالیٰ
 نے تیری ملوک شئی کو تجھ سے روک لیا ہے
 تو بے شک بُرا کیا اور اگر اللہ تعالیٰ نے
 اپنی ملوک شئی کو تجھ سے روک لیا ہے تو

[illegible]

اور یہ جواب اور اسن این تو اس جلیبی سرور سے منظور ہے تمہیں کہ حافظ ابن تیم نے کتاب المصیبرہ میں اس کو لکھا ہے ۔

عبدالرحمن بن ربیع کہتے ہیں کہ میں ابن عباسؓ کے پاس تھا کہ ایک شخص آیا اور یہ سوال کیا کہ اے ابن عباسؓ یہ جملہ لوگ کہ اگر خدا مجھ کی ہدایت سے محروم کر دے اور گمراہی اور ہلاکت کے مقام میں پہنچا دے تو کیا آپ کو اسے میں خدا کے عجز پر غلام نہیں کیا۔ ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اگر یہ بات اور توفیق تیری ملک تھی اور پھر خدا نے تجھ سے تیری مخلوق شی کو روک لیا تو بیشک تجھ پر غلام کیا۔ اور اگر ہدایت خدا کی مخلوق ہے تو پھر اس کو اختیار ہے کہ اپنی ملک جس کو چاہے دے۔ تجھ کو اگر نہیں دیا تو کوئی غلام نہیں کیا۔ اس کے بعد اس شخص سے فرمایا کہ میری مجلس سے اٹھ جا۔

قال عطاء بن ابي رباح
كنت عند ابن عباس رضي
فجاء رجل فقال يا ابن
عباس ارايت من صديقي
عن السجدي واوردني
دار الضلالة والوردني الا
تراه قد ظلمني فقال
ان كان السجدي شبيها
كان لك عندك فبرئ
فقد ظلمك وان
كان السجدي حوله
يوتيه من ايشاء فلا
يظلمك فوفلا شاكسي

At

۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱
 ۴۷۲
 ۴۷۳
 ۴۷۴
 ۴۷۵
 ۴۷۶
 ۴۷۷
 ۴۷۸
 ۴۷۹
 ۴۸۰
 ۴۸۱
 ۴۸۲

علمہ کر دے اوّل اُس کی رحمت ہے اور ثانی اس کی حکمت ہے
 يُعَذِّبُ مِنْهُمْ مَنْ يَشَاءُ وَيَغْفِرُ (۴۶) فَقَبَضْنَا بَنِيَّانِ وَقَبَضْنَا جَنَّةَ
 جس کو چاہے عذاب دے اور جس کی چاہے مغفرت کرے ایک مٹھی جہنم کے لئے ہے
 اور ایک مٹھی جنت کے لئے ہے جیسا کہ حدیث میں ہے
 فَمَا مَظْهَرُ اللَّطْفِ جَعَلِي جَمَالَ (۴۷) وَذَلِكَ جَعَلِي لِلْجَلَالِ وَرِقْمَةً
 جس کو اللہ تعالیٰ نے جنت میں داخل فرمایا وہ اس کے لطف اور شانِ جمال کا
 مظہر ہے اور جس کو جہنم میں ڈالا وہ اس کی شانِ جلال اور انتقام کا مظہر ہے

بیان الحکمة فی خلق الشرور واسبابها

یعنی شر اور اسباب شر کے پیدا کرنے میں کیا حکمتیں ہیں
 وَلَوْ لَمْ يَكُنْ اسْبَابُ شَرٍّ لَعَطَّلْتُ (۴۸) وَمَا نَسْتَكْفِرُ مِنْ خِلَالِ حَبِيدَةٍ
 اگر اسباب شر نہ ہوتے تو بہت سی خصال حمیدہ کا وجود ہی نہ ہوتا
 كَصَبْرٍ وَحِلْوٍ وَاحْتِمَالٍ مَكَارِهِ (۴۹) وَتَخْلُصُ مَظْلُومٌ وَتَغْنِيَسُ كُتُبٌ
 جیسے صبر اور تحمل اور مظلوم کو ظالم کے پنجے سے چھڑانا اور اُس کی تکلیف کو دور کرنا
 یہ صفات حمیدہ جب ہی ظاہر ہو سکتی ہیں کہ جب شر موجود ہو
 وَلَوْ لَمْ يَكُنْ فَسَقٌ لَمَا وَجَدْنَا التَّقَى (۵۰) وَلَا سَعِدَتْ نَفْسٌ بِحُسْنِ الْإِنَابَةِ
 اگر دنیا میں فسق و فجور نہ ہوتا تو تقویٰ اور پرہیزگاری کا بھی وجود نہ ہوتا اور
 کسی نفس کو انابت اور رجوع الی اللہ کی سعادت حاصل نہ ہوتی
 وَلَوْ لَمْ يَكُنْ هَفْوٌ وَضَرْ وَحَاجَةٌ (۵۱) لَمَا رُئِيَ الْإِنْسَانُ بِأَنِّي سَجْدَةٌ
 اور اگر فقر اور احتیاج نہ ہوتی تو کوئی انسان اللہ کو سجدہ نہ کرتا
 وَلَوْ لَمْ يَكُنْ اِثْمٌ وَذَنْبٌ وَخِطِيئَةٌ (۵۲) لَمَا اسْتَغْفَرَ الْمُؤْمِنُ اَهْبِلْ خَطِيئَةً
 اگر گناہ اور خطا کا وجود نہ ہوتا تو گنہگاروں کو استغفار
 کی فضیلت حاصل نہ ہوتی

وَلَوْ يَسْتَعِذُّ بِاللَّهِ أَهْلٌ تَذَكَّرُ (۵۳) مِنَ الشَّيْطَانِ صَبَاحًا وَنَهَارًا
 اور نفس اور شیطان سے پناہ مانگنے کی یہی فضیلت حاصل نہ ہوتی
 وَلَوْ لَمْ تَكُنْ نَفْسٌ عَادُوَّةٌ دِينِنَا (۵۴) لَمَا كَانَ حَتًّا مِنْ يَغُوزُ بِنُوبَةٍ
 اور اگر یہ نفس دشمن دین نہ ہوتا تو بچہ ہر گز بے سعادۃت کس طرح حاصل ہوتی
 وَلَوْلَا الشَّقَاوَةُ لَأَسْتَفِينَا لَنَعَطَّيْنَاكَ (۵۵) فَرِيضَةً عَزِيزًا لِكَا فِي بَنِي إِسْرَءِيلَ
 اور اگر شقاوت اور استغیاء نہ ہوتے تو کافروں سے یہاد فی سبیل اللہ کا فریضہ کس طرح آتا
 مَوَالَاةُ أَهْلِ الدِّينِ لُبَّعْضُ عَدَايَةٍ (۵۶) لَوْ أَنَّ أَفْضَلَ الطَّاعَةِ أَعْطِيَ قُرْبَةً
 اللہ کے دوستوں سے محبت اور اُس کے دشمنوں سے بغض اور عداوت
 افضل طاعات اور اعظم قربات میں سے ہے

كَذَلِكَ بَدَّلَ نَفْسٌ بِلَيْسَ بِإِصْنَاءِ (۵۷) مَقَامَ رَفِيعٍ مِنْ مَقَامَاتِ زُلْفَةٍ
 اسی طرح خدا کی راہ میں اپنی جان کو بہا دینا قرب خداوندی کے بلند ترین مقامات میں سے ہے
 فَلَوْ لَمْ يَكُنْ ابْلِيسُ النَّفْسِ الْهَوَى (۵۸) لَمْ تَحْصَلْ هَذِهِ الْمَعَالِي بِمَحَلَّةٍ
 پس اگر ابلیس اور نفس اور ہوا و نفسانی نہ ہوتی تو یہ معالی اور محکام خلق حاصل نہ ہوتے

بَسَيَّانٍ إِنْ إِسْعَاءَ بَعْضٍ إِشْقَاءَ بَعْضٍ
 لَيْسَ بِالْطَّوْبِ لُهُ مِنْ مُقْتَضِيَاتِ الْحِكْمَةِ

یعنی بعض کو سعادہ اور بعض کو شقی بنا نا ظلم نہیں بلکہ مقتضائے حکمت ہے

وَهَلْ يُنْسَبُ ظُلْمٌ إِلَى الْمَلِكِ عِنْدَ (۵۹) يُكْرَمُ بَعْضًا مِنْهُمْ يَا لَوْنَادَةٍ
 وَيَجْعَلُ مِنْهُمْ مَنْ يَكْنُسُ قَصْرَهُ (۶۰) لِمَا أَنَّ هَذَا مِنْ ضَرْوَةِ سُلْطَانِ
 اگر بادشاہ کسی کو وزیر بنائے اور کسی کو اپنے محل کا جاروب کش بنائے تو یہ
 ظلم نہیں بلکہ لوازم سلطنت سے ہے۔ کارخانہ سلطنت بغیر اس کے نہیں چل سکتا

فَمَا ظَنُّكُمْ بِاللَّهِ أَحْكَمُ حَاكِمٍ (۶۱) مَلِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
پس احکم الحاکمین کے متعلق تمہارا کیا گمان ہے کہ جو آسمان اور زمین کا مالک ہے
اُس نے اپنی شان حکومت کے ظاہر کرنے کے لئے کسی کو اعزاز و اکرام کا مظہر
بنایا اور کسی کو اذلال و انتقام کا مورد بنایا۔ مومن کو اس لئے پیدا فرمایا
کہ شان اعزاز و اکرام کا ظہور ہو اور کافر کو اس لئے پیدا کیا تاکہ شان اذلال
و انتقام کا ظہور ہو۔ اس نے ابو بکر اور ابو جہل دونوں کو پیدا کیا تاکہ دونوں
صفتوں کا ظہور ہو۔

دیکھ خانہ عشق از کفر ناگزیر است دوزخ کرا بسوزد گر بولہب نباشد

امام اعظم ابو حنیفہ کا امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ سے استیفاء اور اُن کا جواب

مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ يَقُوضَ أَمْرُكَ (۶۲) إِلَى الْعَبْدِ تَفْوِضًا بِلَا مَقْنُونَةٍ
اللہ کی پناہ کہ اللہ اپنی ربوبیت اپنے بندہ کے سپرد کر دے کہ بندہ جو چاہے کرے
ان پانچ اشعار میں ایک خاص واقعہ کی طرف اشارہ ہے

امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ سے
عرض کیا کہ اے صاحبزادہ رسول اللہ
(صلی اللہ علیہ وسلم) کیا اللہ تعالیٰ نے
بندوں کے امور بندوں کے سپرد کر دیئے ہیں
(جیسا کہ معتزلہ بندہ کو فاعل مستقل کہتے ہیں)
فرمایا کہ اللہ منزہ ہے کہ اپنی ربوبیت اور
تخلیق بندوں کے سپرد کر دے۔
امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ کیا اللہ تعالیٰ

روی عن الامام ابي حنيفة رضي الله عنه
انه سأل الامام جعفر بن محمد
الصادق رضي فقال يا ابن رسول
الله هل يقوض الله الاموال الى
العباد فقال الله تعالى
اجل من ان يقوض
الربوبية الى العباد
فقال له هل

يَجْبِرُهُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكَ
فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَىٰ
أَعْدِلْ مِنْ أَن يُجْبِرَهُمْ
عَلَىٰ ذَٰلِكَ ثُمَّ
يَعَذِّبُهُمْ
فَقَالَ وَكَيْفَ ذَٰلِكَ
فَقَالَ بَيْنَ الْبَيْنِ
لَا جِبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ
وَلَا أَكْرَاهَ وَلَا تَسْلِيْطَ

نے بندوں کو اپنے افعال پر مجبور کیا ہے
(جیسا کہ جبریتہ کہتے ہیں) فرمایا کہ اللہ
کی شان عدل سے یہ بعید ہے کہ بندوں
کو کسی فعل پر مجبور کرے اور پھر ان کو اس پر
عذاب دے۔ امام اعظم رضی اللہ عنہ نے عرض
کیا کہ پھر حقیقتہ الامر کیا ہے۔ فرمایا کہ
حقیقت امر بین بین ہے یعنی اختیار اور
جبر کے بین ہیں۔ بندہ نہ مختار مطلق
ہے اور نہ مجبور مطلق ہے۔ بین بین حالت

میں ہے۔
وَحَاشَ لِلَّهِ الْكَوْنُ يُبْرِئُهُ عَبْدُهُ (۶۳) عَلَى الْفُسْقِ وَالْعَصْيَانِ أَفْجَحَ حَلَّةٌ
وَيُجِبُّهُمْ فَسْوًا عَلَيْهِمْ وَبَعْدَهُ (۶۴) يُدْ بَعْلُهُمْ سَوْءٌ غَيْرَ حَيَاةٍ
اور اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہے کہ بندہ کو فسق اور معاصی پر مجبور کرے اور پھر انہیں عذاب دے
فَلَا الْعَبْدُ مُقْهَرٌ وَلَا مُفَوَّضٌ (۶۵) وَلَا مُسْتَقِيلٌ لِّيْ فِي اخْتِيَارِ الْمُنْتَبِهَةِ
پس بندہ نہ تو مقہور اور مجبور ہے۔ اور نہ مختار مطلق اور نہ فاعل مستقل ہے
بَلِ الْأَمْرُ بَيْنَ اجْبُرِ وَالْقَدَرِ عَلَيْنِ (۶۶) هُوَ الْكَسْبُ حَقًّا لِّسَانِ الشَّرِيعَةِ
بلکہ جبر اور قدر کے بین ہیں۔ اور اسی اختیار اور اضطرار کے بین ہیں حالت کا نام

اصطلاح شریعت میں کسب ہے
وَأَمَّا اخْتِيَارٌ مُّسْتَقِيلٌ فَإِنَّ (۶۷) يَلِيْقُ بِشَأْنِ الْحَضَرَةِ الصَّمَدِيَّةِ
اور اختیار مستقل تو شان خداوندی کے مناسب ہے۔ عبد ضعیف کے مناسب
تو اختیار ضعیف ہی ہے۔ شعر کا پہلا مصرعہ حضرت مولانا السید محمد انور شاہ
قدس اللہ سرہ ————— رہے کا ہے

اصل شعر اس طرح ہے

واما اختیار مستقل فانه محال فلا یسألک عنہ سؤل
یعنی بندہ کے لئے اختیار مستقل کا ہونا تو محال ہے اس کے متعلق تو کوئی سوال ہی نہ کرے
وَإِنْ اخْتَبَرَ الْعَبْدُ مِثْلَ وَجُودِ (۶۸) مُعَادِلِ كَالْحَلَّةِ الْمُسْتَعَارَةِ
اور جس طرح بندہ کا وجود ایک لباس مستعار ہے اسی طرح اس کی قدرت اور
اختیار بھی خداوند کو کار کی عطا اور مستعار ہے
وَذَلِكَ تَفْصِيلٌ لِمَا قَالَ جَعْفَرٌ (۶۹) كَمَا هُوَ يُرَوَّى عَنْ إِمَامِ الْاَکْبَمَةِ
اور یہ سب امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ کے کلام کی تفصیل ہے جیسا کہ امام الائمہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ مروی ہے

حُتْمُ لَاصَةِ کَلَامِ

یہ کہ بندہ اپنے افعال میں مختار ہے مگر اپنے اختیار میں مجبور ہے مختار وہ ہے
کہ جس میں صفت اختیار پائی جائے خواہ وہ صفت اختیار اختیاری نہ ہو جیسے
انسان کو موجود اور عاقل اور سمیع اور بصیر کہتے ہیں۔ حالانکہ وجود اور عقل اور
سمع اور بصر انسان کے اختیار میں نہیں مگر چونکہ ان صفات کیساتھ متصف ہے
اس لئے اس کو موجود اور عاقل کہا جاتا ہے۔ اسی طرح انسان کے مختار ہونے کو
سمجھو کہ مختار ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ صفت اختیار کیساتھ موصوف ہے اگرچہ
صفت اختیار اس کی اختیار نہیں تمام عقلا باری تعالیٰ کو قادر مختار مانتے ہیں
مگر باری تعالیٰ کی قدرت قدیمہ اور اختیار ازلہ۔ اختیار ہی نہیں۔ اضطراری ہے
فَا فَهْوَ ذَٰلِكَ وَاسْتَقْمُو

اِبْطَالُ مَذْهَبِ الْجَبَرِ

تَبَارَكَ رَبُّ الْعَرْشِ جَلَّ جَلَالُهُ (۷۰) لَهُ الْفَضْلُ وَالنِّعَامُ فِي كُلِّ حَالَةٍ
بارکرت ہے عرش کا پالنے والا۔ اور ہر حال میں اسی کا فضل اور احسان ہے

لَقَدْ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مَظْهَرِ شَيْءٍ (۱)، وَمَظْلَعِ أَوَارِ الصِّغَاتِ الْجَبِلَةِ
 حق تعالیٰ شانہ نے انسان کو پیدا کیا اور اپنی صفات کمال کا اس کو آئینہ اور مظہر بنایا
 عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ سُبْحَانَ ذِيْنَا (۲)، بِالْحَسَنِ تَقْوِيمٍ وَاجْمَلِ صُورَةٍ
 جیسا کہ حدیث میں ہے۔ ان اللہ خلق آدم علی صورۃ۔ تحقیق اللہ تعالیٰ نے آدم
 کو اپنی صورت پر پیدا کیا۔ مطلب یہ ہے کہ حق تعالیٰ شانہ اپنی ذات اور صفات میں
 بے چون و چگون ہے۔ روح آدم کو اپنی شانہ بے چونی ادبے چگونگی کی ایک تصویر اور
 ایک نمونہ بنایا جس طرح حق سبحانہ لامکانی ہے اسی طرح روح بھی لامکانی ہے اور
 روح کو بدن کیساتھ وہی نسبت ہے جو حق جل و علا کو عالم کیساتھ ہے نہ داخل ہے نہ
 خارج ہے نہ متصل اور نہ منفصل جس طرح حق تعالیٰ عالم کا قیوم اور مدبر ہے اسی طرح
 روح بھی بدن کے لئے قیوم اور مدبر ہے۔ اور اسی وجہ سے انسان علیحدہ روح بنی اور
 چونکہ روح کو بے چونی اور بے چگونگی کے صورت پر پیدا کیا اس لئے حقیقی بے چون و چگون
 کی گنجائش اس میں ہو سکی۔ جیسا کہ ایک حدیث قدسی میں ہے۔

لَا يَسْعَى اَرْضِي وَلَا سَمَاءِي | اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مجھ کو نہ میری زمین سہکتی
 وَلَكِنْ يَسْعَى قَلْبِي | ہے اور نہ میرا آسمان لیکن میرے دلوں بندہ کا قلب
 عَبْدِي السَّوْءُ مِنْ - مجھ کو سہا سکتا ہے۔

اور قلب مومن کی تخصیص اس لئے فرمائی کہ بے چونی و چگونگی کی صورت پر مومن
 ہی کا قلب ہوتا ہے اور غیر مومن کا دل کفر کی وجہ سے چونی و چندی میں گرفتار ہو کر
 وحوش اور بہائم کیساتھ ملحق ہو جاتا ہے۔ کما قال تعالیٰ اُولَئِكَ كَالْاِصْحَامِ
 بَلْ هُمْ اَضَلُّ - کذا فی المکتوبات المجددیہ۔

وَاعْطَاهُ اِدْرَاكًا وَعَقْلًا مُكْمَلًا (۳)، لِيَعْرِفَ اسْبَابَ الْهُدَى وَالْضَلَالَةِ
 اور بعد ازاں انسان کو ادراک اور عقل عطا فرمائی تاکہ اسباب ہدایت و ضلالت کو خوب سمجھ سکے
 وَاعْطَاهُ تَمْيِيزًا وَحَوْلًا وَفُتُوَّةً (۴)، لِيَجْلِبَ اُتْفَاعَاتِ كَدْفِ مَضَارِقِ
 اور اس کو قوت تمیز اور حول اور فہم عطا کی تاکہ تحصیل منفعت اور دفع مضرت پر قادر ہو سکے

وَأَعْطَاهُ كَسْبًا وَاخْتِيَارًا مَوْثَرًا ۖ لِيَعْلَمَ أَنِّي قَدْ فَعَلْتُ بِخَيْرِي

اور انسان کو ایسی قوت کا سبب اور ایسا اختیار عطا فرمایا کہ جو باذن خداوندی حصول فعل میں موثر ہو اور بندہ کو یہ اختیار اس لئے عطا فرمایا تاکہ بندہ یہ جانے کہ یہ فعل میں نے اپنے ارادہ اور اختیار سے کیا ہے۔ اس شعر میں اشارہ اس طرف ہے کہ قدرت حادثہ۔ فعل عبد میں موثر ہے مگر باذن الہی۔ مقارنت محضہ نہیں۔ یہی صحیح مذہب ہے جس کو استاذ ابوالسحاق اسفرائینی نے اختیار فرمایا ہے۔ اور امام ابوالحسن اشعری رحمہ سے جو قدرت حادثہ کی تاثیر کی نفی منقول ہے اوس سے تاثیر بالذات کی نفی مراد ہے۔ تاثیر باذن الہی کی نفی مراد نہیں۔ بظاہر امام اشعری نے قدرت حادثہ سے تاثیر کی نفی اس لئے فرمائی کہ کہیں اثبات تاثیر سے قدرت حادثہ کے استقلال کا ایہام نہ ہو جیسا کہ قدریہ کا مذہب ہے۔ معلوم ہوا کہ امام اشعری کسب کو جبر متوسط سے تعبیر کرنا خلاف تحقیق ہے۔ فاشھود لك واستغفر۔ وَبَيَّنَّا لَكُمْ الْأَحْكَالَ مِنْ خَلْقِ قَصَصِكُمْ (۷۱)، وَلَيْسَ نَدَاهُ الْقُدْرَةُ الْبَشَرِيَّةُ بَارِہ تا کہ انسان اعمال کو اپنے ارادہ اور اختیار کے حلقوم سے نکل جائے اور ان کی قدرت بشریہ کی طرف منسوب کرے۔ ان اشعار میں کسب اور اختیار کے فائدہ کی طرف اشارہ ہے۔ یعنی انسان کو یہ اختیار اور ارادہ اس لئے عطا کیا گیا کہ انسان جب اپنے ارادہ اور اختیار سے کسی فعل کو کرے تو اس فعل اور عمل کی روح کو اپنے اندر جذب کر سکے اور اس عمل غیر و شر کا رنگ اس پر چڑھ سکے۔

حیوانات سے بھی افعال صادر ہوتے ہیں۔ مگر ان کے نفس میں اون افعال کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ بخلاف انسان کے کہ جب وہ کوئی اچھا یا بُرا کام کرتا ہے تو اس عمل خیر کے نواز اور عمل شر کی ظلمت کو اپنے قلب میں محسوس کرتا ہے اور اعضا و جوارح پر بھی اس کا اثر نمایاں اور ظاہر ہوتا ہے اور کرنے کے بعد یہ سمجھتا ہے اُو یہی کہتا ہے کہ یہ فعل میں نے کیا۔ اس فعل کو اپنی قدرت کی طرف منسوب کرتا ہے اس لئے انسان کو مکلف بنایا اور اس کے افعال پر جزا اور سزا مرتب فرمائی۔

وَلَقَبَلْ نَفْسُ الْمَرْءِ لَوْ كَانَ فَعَالٍ ۖ وَتَنْصِبُغْنَ فِي صِبْغِهَا كُلَّ صِبْغَةٍ
اور انسان کو اس لئے اختیار دیا کہ اوس کا نفس اپنے افعال کے رنگ کو قبول کر سکے
اور اُن افعال کے رنگ میں رنگین ہو سکے۔ اس لئے کہ کسی عمل اور فعل کا رنگ
انسان پر جب چڑھتا ہے کہ جب اوس کو شوق اور رغبت اور ارادہ اور اختیار
سے کیا جائے ۛ

وَيَدْخُلُ مَا يَأْتِيهِ فِي جَذَرٍ يَخْتَصِرُ (۸۰)، فَيَكُونُ تَرْتِيبُ الْجَنَّةِ وَالْمَثُوبَةِ
اور اس لئے اختیار دیا کہ تاکہ انسان جو کچھ کرے وہ اس کے جذر نفس میں اتر جائے
تاکہ پھر اس کو جہنم اور سزا دینا مستحسن ہو

ماکھ

وَمَا هَذِهِ إِلَّا أَعْمَالُ الْأَعْمَاطِ (۸۱)، وَبُلْعُومُهَا فِي الْعَبْدِ حَادِثٌ قَدْ دَخَلَ
اور یہ تمام افعال و اعمال بمنزلہ اطمعہ یعنی بمنزلہ کھاؤں کے ہیں اور بندہ کی قدرت
بمنزلہ مخلوق کے ہے

فَمِنْ ذَلِكَ الْبُلْعُومِ يَبْلَعُ فِعْلًا (۸۲)، وَيُنْزِلُ فِي جَوْفٍ لِيُسْحَوْلَ
پس بندہ اس اختیار حادث کے مخلوق سے اپنے فعل کو نگلتا ہے اور نہایت بے اختیار
مشکل سے مشکل عمل کو اپنے جوف میں اُتار لیتا ہے۔

وَلَوْلَا ابْتِلَاءُ النَّفْسِ قَسَمٌ فِي الْإِنْيَا (۸۱)، لِمَا صَحَّ تَكْلِيفُ لَهَا بِوَضِيعَةٍ
اور اگر بندہ کے نفس میں اپنے افعال اور اعمال کی روح نکلنے کی استعداد اور
صلاحیت نہ ہوتی تو پھر اس کو کسی وظیفہ شرعی بلکہ امر غیر شرعی کا بھی تکلف
بنا نا صحیح نہ ہوتا۔ یہ کچھ عرض کیا گیا۔ حجۃ اللہ البالغہ سے ماخوذ ہے اور اس کے اجمال
کی تفصیل ہے حضرات اہل علم اصل کی مراجعت فرما سکتے ہیں۔

وَإِذَا كَرِهَ مَا بِالْعِلْمِ وَالْفَهْمِ وَالْبَحْثِ (۸۲) وَمَا كُنَّا مِنْ كَسْبِ كُلِّ فَضِيلَةٍ
اور اللہ تعالیٰ انسان کو علم اور فہم اور عقل کی دولت سے سرفراز فرمایا اور فضائل و کمالات میں نہ کسی قدر
وَبِالْجُمْلَةِ الرَّحْمَنُ جَلَّ جَلَالُهُ (۸۳)، لَقَدْ كَمَلَ الْإِنْسَانُ مِنْ كُلِّ فِتْمَةٍ
احصائے اللہ تعالیٰ نے انسان کو ہر طرح سے مکمل کیا

وَكَلَّفَ بِالشَّرْعِ مِنْ بَعْدِ هَذِهِ (۸۴) لَيْتَ لَا يَكُونُ نَجْحَةً لِلْبَرِيَّةِ
اور اس کے بعد احکام شریعت کا مکلف بنایا تاکہ کوئی نجات اور عذر باقی نہ رہے
فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ (۸۵) اَعَدَّ لِاهْلِ الظُّلُمِ دَارًا الْعُقُوبَةِ
پس جس کا جی چاہے ایمان لائے اور جس کا جی چاہے نہ لائے۔ اللہ تعالیٰ نے ظالموں کے لئے

دار عقوبت تیار کیا ہوا ہے

ذَٰلَ اللّٰهُ خَلَقَ الْبَرُّقَ نَارًا (۸۶) وَقَدْ وَعَدَ الرِّزْقُ كُلَّابِطْعَمَةٍ
اللہ تعالیٰ نے ایک مخلوق کو جہنم کے رزق کے لئے پیدا کیا اور اللہ تعالیٰ سب کا رزاق ہے

سب سے رزق کا دعوہ کیا ہے جنت سے بھی عطا کیا ہو اور جہنم سے بھی
وَلَوْلَا نَكِي يُجْرَىٰ مُسَيِّئٌ وَحَسْبٌ (۸۷) لَصَاعَتٌ أُمُورُ الْخَلْقِ أَيْ تَضَيُّعَةٌ
اور اگر نیکو کار اور بیکار کو جزا اور سزا نہ دی جائے تو دنیا کے تمام امور ضائع اور بیکار ہو جائیں
فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيكَ اخْتِيَارٌ وَقَدْ نَزَّ (۸۸) عَلَى طَاعَةِ الرَّحْمَنِ رَبِّ الْخَلْقِ
فَمِنْ أَيْنَ هَذَا الْحَوْلُ وَالْقُوَّةُ الْبَقِيَّةُ (۸۹) تُصَوِّرُ فَمُهِلُوا الْأُمُورَ الدَّيْنِيَّةَ
لیکن اگر تجھ میں حق تعالیٰ کی اطاعت اور عبادت کی قدرت نہیں تو ان امور دینیہ اور

لیکن

نازیا افعال کی قدرت کہاں سے آگئی قدرت اور اختیار ایک ہی ہے جدھر چاہو خرچ کرو
وَهَلْ أَنْتَ مَسْلُوبٌ اخْتِيَارًا فَوَكْرَةً (۹۰) كَمِثْلِ جَمَادٍ أَوْ كَمِثْلِ بَهِيمَةٍ
اور کیا واقعی تو مثل جماد اور بہیمہ کے اختیار اور فکر سے بالکل کورا ہے

بَلَى أَنْتَ جَبْرِيٌّ لِكُلِّ فَضِيلَةٍ (۹۱) وَأَنْتَ قَدْرِيٌّ لِكُلِّ رَذِيلَةٍ
کیوں نہیں تجھ میں فکر بھی ہے اور اختیار بھی ہے لیکن تو ہر فضیلت کے لئے جبری
یعنی مجبور بن جاتا ہے اور ہر رذیل اور ذی فضل کے لئے قدری یعنی مختار بن جاتا ہے
عارف رومی فرماتے ہیں ۵

دہر آن کاریکہ میل است بدال قدرت خود را ہی بینی عیاں
جس کام میں تیری خواہش ہوتی ہے اس میں اپنی قدرت اور اختیار کو
خوب ظاہر دیکھتا ہے

در ہر آل کا یکہ میلست نیست فخواست اندراں جبری شوی کایں از خداست
اور جس کام میں تیری خواہش نہیں ہوتی اوس کام میں تو جبری بن جاتا ہے اور کہتا
ہے کہ یہ خدا کی جانب سے ہے

بَطِئْتُ عَنْ الْجُلِيِّ سَرَّيْجٍ إِلَى الْخَنَاءِ (۹۲) نَوَّهَ عَنْ الطَّاعَاتِ بِقِطَانٍ غَلِيَّةٍ
معالی سے پیچھے ہٹنے والا اور جیانی کی طرح دوڑنے والا۔ طاعت اور عبادت سے
غافل اور سونے والا اور گمراہی کے لئے بیدار اور شہار

وَإِنَّكَ لَاسْتَطِيعُ تَحْصُرَ مَسْجِدِهِ (۹۳) وَتَجْعَلُ نَحْوَ الشَّيْطَانِ كَالنَّعَامَةِ
مسجد میں حاضر ہونے کی تو تجھ میں طاقت نہیں لیکن سینہ مار کے لئے شیطان کی طرح تھوڑا سا رہا ہے
وَفِي طَاعَةِ الرَّحْمَنِ إِنَّكَ عَاجِزٌ (۹۴) وَفِي شَهَوَاتِ النَّفْسِ صَاحِبٌ مُكْتَنٍ
اور خدا کی اطاعت میں تو عاجز ہے۔ اور شہواتِ نفس میں صاحبِ قدرت و اختیار ہے
ظَلَمَ عَلَى الرَّحْمَنِ حُصْمٌ لِرَبِّكَ (۹۵) وَمِطْوَاغُ شَيْطَانٍ عَبْدٌ لِّلشَّوْهِ
خدا کے مقابل میں دلیر اور جھگڑاؤ۔ اور شیطان کا مطیع اور فرمانبردار اور شہوت کا غلام
تُظَلُّوْهُمُورًا كَمَا وَهْنُكَ الْجَنَائِيَّةُ (۹۶) فَتَبَا لِنَشَاكِ ظَالِمٍ يُوَدِّي الْجَنَائِيَّةَ
ارے ظالم تصور تو تیرا اور ظالم بتلائے تو خدا ہے پاک کو۔ خدا ایسے ظالم کو ہلاک کرے
کہ خود تو ظلم اور شرک کرے اور خداوندِ عالم کی شکایت کرے +

فَيَا وَبِلَ مَنْ لِلشِّرِّ وَالْكَفْرِ فَارِغٌ (۹۷) وَلِخَيْرٍ وَإِلَآئِمَانٍ مِصْبَاغٌ مُؤَصِّلٌ
افسوس اور صد افسوس اس شخص کے لئے کہ جو شر اور کفر کے لئے فارغ ہے۔ اور
ایمان اور خیر کی اوس کو فرصت نہیں۔

وَيَا وَبِلَ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ بِمَوْبَدٍّ (۹۸) بِمَا هُوَ لَا يَسْتَوْجِبُ جَنَاحَ بَعُوضَةٍ
اور افسوس ہے اس شخص پر کہ جو نفعِ دینی دیر ایسی شے خریدے کہ جو مچھر کے پیر برابر ہی نہ ہو
وَيَا وَبِلَ أُنْذِنُ تَسْمِعُ اللَّهُ وَوَالِغَا (۹۹) وَلَكِنْ عَنِ الْقُرْآنِ ذِكْرٌ لِّلَّذِينَ هُمْ
اور افسوس ہے اُن کے لئے کہ گناہ سنے کیلئے کھلا ہوا ہے لیکن نصیحت اور موعظت و ایسے قرآن

۷ الشُّطْرَةُ الْأُولَى لَطَرْفَةُ بِنِ الْعَبْدِ صَاحِبِ الْمَعْلَقَةِ ۱۳

سے بہرا بن گیا ہے،

وَيَا وَبِلَٰهِنَّ جَنِّي وَيَسْبُغْنِي نَبَاُ (۱۰۰) اِلٰی رَبِّ الْعَالَمِ الْخَصْلِ لَوْ قَالَتْ

اور افسوس ہے اُس پر کہ خود گناہ کرے اور پھر جیانی سے اپنے گناہ کو خدا کی طرف

منسوب کرے اور یہ کہے کہ خدا نے کرایا

وَيَسْبُغْطُ مَوْلَا لَا وَيَرْضَىٰ عَذَابُ (۱۰۱) وَيَسْبُغْطُ فِرَادِيسِ الْجَنَانِ بِحَقِيقَةِ

اور خدا کو ناراض اور دشمن کو یعنی شیطان کو راضی کرے اور جنت الفردوس کو

اس دنیا سے مردار کے بدلہ میں فروخت کرے

يَفِرُّ عَنْ الْمَوْلَىٰ وَيَجْعَلُ مُسْتَرَا (۱۰۲) اِلٰی شَهَوَاتِ النَّفْسِ نَفْسِ خَسِيئَةٍ

خدا سے بھاگ رہا ہے اور نفس کمینہ کی شہوتوں کی طرف بے تحاشا دوڑا جا رہا ہے۔

وَيَجْعَلُ كُلَّ الْجَنَّةِ اِمْرًا رِزْقًا (۱۰۳) وَيَتَرَكُ الْاَسْبَابَ الْمُهْمِلَةَ مَعَكُورَةً

رزق اور معاش کے بارے میں جدوجہد کا کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھتا اور اسباب ہدایت

کو باوجود نہایت آسان ہونے کے چھوڑے بیٹھا ہے۔ گمراہی کا قال تعالیٰ جاعل

عليكم في الدين الشرع دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی۔ اور حدیث میں ہے۔

الدين يسر۔ دین بہت آسان ہے۔ پس اسے مدعی جبر تو دنیا کے دشوار اور

سخت سے سخت امور میں قادر اور مختار ہے اور دین جو کہ نہایت آسان ہے

اس میں مجبور بن جاتا ہے اگر غور سے دیکھا جائے تو دشواری دنیا کے امور میں ہے

دین کی باتیں آسان ہیں،

عَلَىٰ أَنْ تَدَبَّرَ الْعُشَّ بِالرِّزْقِ كَافِلٌ (۱۰۴) وَلَمْ يَتَكَلَّفْ لِلْعِبَادِ بِحَقِيقَةِ

حالانکہ اللہ تعالیٰ نے رزق کا تحفل کیا ہے اور پھر تو اس کے لئے کسب اور سعی کو ضروری

سمجھتا ہے۔ اور جنت کا تحفل نہیں فرمایا اور اس کے حصول کے لئے تو کسب اور

سعی کو ضروری نہیں سمجھتا۔ اگر عمل دشوار معلوم ہوتا ہے تو کیا دل سے تصدیق اور

زبان سے اقرار کرنے میں بھی دشواری ہے کچھ تو کر لے۔

وَقَوْلُكَ يَا جَبْرِي اِنِّي اَسَاذِرُهُ (۱۰۵) خَذَّ الْحَوْظُ الشَّامِلَ وَهُوَ كَوْفَا

اور عتاب کا نام و نشان نہ ہوتا

وَلَا مَجْدَاتٍ فِيهِمَا نَصِيحَتِي نَاصِحٌ (۱۱۲) وَلَا ضَرْبٌ أَسْتَاذٍ لِنَاصِيحِ عِلْمٍ

اور دنیا میں کسی نصیحت کا وجود نہ ہوتا اور نہ لڑکوں کو استاد کی ضرب و تادیب ہوتی
اس لئے کہ شکایت اور عتاب اور نصیحت اور ضرب و تادیب فعال اختیار یہ ہی میں ہو سکتی تھی

إِذَا مَا عَصَى الْكَافِرُ لَكَ بِهٖ جُورٌ (۱۱۳) عَلَيْكَ وَلَا يَكُونُ لَكَ الْعُصْبِيَّةُ

اگر کئے کے لاکھی مارو تو کتنا مارنے والے پر حملہ کر گیا۔ لٹھیا پر ہرگز حملہ نہ کرے گا

فَقَدْ عَرَفَ الْجَبَّارُ أَنَّكَ قَادِرٌ (۱۱۴) وَأَنَّ عَصَاكَ فَحْضُ الزُّضْرَةِ

وجہ اس کی یہ ہے کہ کتا یہ جانتا ہے کہ تو قادر ہے اور تیری لاکھی محض آگے ضرب ہے

فَذَا الْكَافِرُ أَدْرَى مِنْكَ بِأَضْرَائِكَ (۱۱۵) بِمَسْئَلَةِ التَّكْلِيفِ حَقِّ الدَّلِيلَةِ

لے جب سیری یہ کتا تجھ سے زیادہ جبر اور اختیار کے مسئلہ کو سمجھے ہوئے ہے اور مختار

اور مجبور کے فرق کو خوب سمجھتا ہے۔ عارف رومی فرماتے ہیں ۵

بمجنین سنگ گر بوسنگے زنی بر تو آدو حملہ گردو منشی،

عقل حیوانی جو دانست اختیار ایں مگوئے عقل انسان شرم دار

إِذَا مَا أَنْتَكَ هَرَضَةٌ تَهْمُكَ الْقَوِيُّ (۱۱۶) أَنْبَتَ إِلَى الْمَوْلَى إِنَابَةً تُخْبِتُ

جبہ تجھ کو کوئی ایسا مرض لاحق ہوتا ہے کہ جو تیرے قوی کو کمزور کر دے تو تو اس وقت

خدا کی طرف رجوع کرتا ہے

وَتَسْتَغْفِرُ اللَّهُ الْعَظِيمَ لِمَا مَضَى (۱۱۷) بِغَايَةِ إِخْلَاصٍ وَصِدْقٍ طَوْبَةً

اور اس وقت نہایت اخلاص کے ساتھ گناہوں سے استغفار کرتا ہے

وَتَعْرِفُ قَبْلَ الذَّنْبِ حَقَّ التَّعْرِفِ (۱۱۸) وَتَقْلَعُ عَمَّا فِئِدِهِ مِنْ غَيْرِ مُجْلَعَةٍ

اور گناہوں کے قباحت اس وقت پہچان لیتا ہے اور فوراً گناہوں کو ترک کر دیتا ہے

فَإِنْ كُنْتَ مَقْهُورًا فَمَا بَالُ تَوْبَةٍ (۱۱۹) وَعَزْمٌ عَلَى تَرْكِ الْفِعَالِ الذَّمِيمَةِ

پس اگر تو ان گناہوں کے کرنے پر مجبور تھا تو اب اون سے توبہ کیسے کر رہا ہے اور

آئندہ کے لئے اون کے ترک کا کیسے عزم مصمم کر رہا ہے

فَعِنْدَ حُلُولِ السَّقَمِ يَكْتَسِفُ لِعَطَالِهِ (۱۲۰) وَيَسْتَيْقِظُ الْإِنْسَانُ مِنْ بَعْدِ قَدَرِهِ
اصل وجہ یہ ہے کہ بیماری آئے سے پردہ اٹھ جاتا ہے اور انسان خواب غفلت سے بیدار ہو جاتا ہے
وَيَصْحُبُ السَّكَانَ مِنْ حِمْرَةِ الْهُوْمِ (۱۲۱) وَيَكْذِبُ عَنْ كُلِّ وَهْمٍ وَشَبْهَةٍ
اور ہوائے نفسانی کا نشہ اتر جاتا ہے اور ہر قسم کا شبہ دور ہو جاتا ہے
فَقَدْ وَصَحَ الْبَرَّهَانَ أَنَّكَ قَادِرٌ (۱۲۲) وَلَسْتَ مَسْلُوبٌ خِيَارَ كَمِيَّتٍ
پس دلائل سے یہ خوب واضح ہو گیا کہ انسان مختار ہو اور مدہ کی طرح مسلوب اختیار نہیں

حسرت و زاری کہ در بیماری است آن زمان کہ می شوی میسار تو می نماید بر تو زشتی گند پس یقین گشت آنکہ بیماری ترا	وقت بیماری ہمہ بیماری است می کنی از جرم استغفار تو می کنی نیت کہ باز آیم برہ می بخشد ہوش و بیداری ترا
--	--

بَيَانُ أَنَّ تَعَلُّقَ الْعِلْمِ الْأَزَلِيِّ لِقَدِيمٍ بِأَفْعَالِ
الْعَبْدِ أَعْمَالُهُ لَا يَبْطُلُ قُدْرَتُهُ وَخِيَارُهُ

یعنی علم خداوندی کا افعال عبد سے تعلق بندہ کے قدرت اور اختیار کو سلب نہیں کر لیتا

وَلَوْ سَلَبَ الْعِلْمُ الْقَدِيمُ خِيَارَنَا (۱۲۳) فَأَنَّ إِلَهَ الْكَوْنِ يَعْلَمُ فِعْلَهُ (۱۲۴) وَلَوْ يَكُ هَذَا مَبْطُلًا لَخِيَارُهُ (۱۲۵) فَقَسُّ عَلَى هَذَا وَلَا تَسْعَتِ	لَا وَجَبَ سَلَبُ الْقُدْرَةِ الْأَزَلِيَّةِ كَمَا يَعْلَمُ الْأَشْيَاءُ مِنْ قَبْلِ بَشَائِعِهَا فَقَسُّ عَلَى هَذَا وَلَا تَسْعَتِ
--	--

اللہ تعالیٰ کو اپنے علم قدیم اور ازلی سے یہ معلوم ہے کہ فلاں شخص ایمان لایگا اور فلاں
شخص کفر کریگا۔ لیکن اللہ تعالیٰ کا یہ علم بندہ کی قدرت اور اختیار کو سلب نہیں کر لیتا
جس طرح حق تعالیٰ بندوں کے افعال اور احوال کو وجود سے پہلے جانتا ہے اسی
طرح حق تعالیٰ شانہ اپنے افعال کو بھی قبل از ایجاد جانتا ہے کہ میں فلاں شخص کو پیدا

کروں گا اور فلاں کو ماروں گا۔ پس جس طرح علم قدیم کے تعلق سے اختیار خداوندی باطل نہیں ہو جاتا ہے۔ اسی طرح علم قدیم کے تعلق سے بندہ کا اختیار بھی باطل نہ ہوگا۔ علم یا تعلق خداوندی اور اختیار کے استقامت اور سلب کو مستلزم نہیں۔ علم باری کے خلاف واقع ہونا اس لئے ناممکن اور محال ہے کہ علم باری محیط اور بالکل صحیح ہے اس میں غلطی اور خطا کا امکان نہیں اس لئے محال نہیں کہ علم باری کے تعلق سے قدرت سلب ہو جاتی ہے۔ نیز علم باری میں یہ ہے کہ زید اپنے اختیار سے ایمان لائے گا یا اپنے اختیار سے کفر کرے گا۔ لہذا علم باری سے بندہ کی قدرت اور اختیار کی نفی نہیں ہوتی بلکہ اور تاکید ہو گئی اس لئے کہ علم معلوم کے مطابق ہوتا ہے پس اگر بندہ مجبور ہو جائے تو اللہ کا علم اور معلوم مطابق نہ رہیں کیونکہ علم باری میں تو یہ ہے کہ زید فلاں کا کام اپنے اختیار سے کرے گا اور تم کہتے ہو کہ وہ فعل زید کے اختیار سے خارج ہے اور یہ محال ہے کہ اللہ کا علم واقع کے مطابق ہو

وَأِنْ حَسَبْتُمْ أَنَّكَ تَرَكَ الْعُدَّةَ فِي تَرْكِ طَاعَتِهِ (۱۲۶) بِنَقْدِ يَرْبِ الْكُونِ عَدَلًا لَكُمْ وَمَا

اگر ترک ایمان اور ترک اطاعت کے لئے تیرا یہ عذر صحیح ہے کہ میری تقدیریں یوں ہی تھیں

فَلَوْلَا تَرَاهُمْ مِنْ رِيقِكَ حَبَّةً (۱۲۷) إِذَا مَا بَدَأَ مِنْهُ قُصُورٌ يَخْدُمُ

پس اگر تیرا غلام دیدہ و دانستہ تیری خدمت میں کوتاہی کرے اور یہ کہے کہ میری تقدیر

میں یوں ہی لکھا تھا تو اس کے عذر کو بھی قبول کرنا چاہیے

وَتَعَذُّرُهُ فِي عَذْرَةِ قَدْحِي الْقَضَاءِ (۱۲۸) وَتَرْفَعُ عَنْ كُلِّ لَوْ وَحْدَةً مَا يَسْتَعِزُّ

اور قضا و قدر کے عذریں اس غلام کو معذور سمجھنا چاہیے اور ملامت اور عتاب اس سے اٹھائیں

وَالْكَلِمَةُ يَزِيدُ أَجْرًا إِذَا آتَى (۱۲۹) بِعَذْرِ الْقَضَاءِ عِنْدَ الْعُقُولِ السَّالِمَةِ

لیکن قضا و قدر کے عذر سے اہل عقل کے نزدیک غلام کا جرم اور شدید ہو جاتا ہے

كَذَلِكَ قَالَ الْمَشْرُكُونَ فَأَهْلِكُوا (۱۳۰) وَذَلِكَ عَذَابُ الْأُمَمِ الَّتِي تَنْبِئُ

کہاں اور مشرکین نے ہمیشہ یہی کہا کہ لو شاء اللہ ما اشرکنا ولا اباؤنا ولا احمرنا

من شئ۔ یعنی اگر خدا چاہتا تو ہم اور ہمارے آباؤ اجداد و شرک نہ کرتے اور نہ کسی

چیز کو حرام کرتے۔ ان لوگوں نے خدا اور اس کے رسول کے صریح حکم سے روگردانی کی اور قضا و قدر کو بہانہ بنایا اس لئے ہلاک اور برباد کئے گئے۔ کَمَا قَالَ تَعَالَى كَذَلِكَ كَذَبَ الَّذِينَ هُنَّ قَبْلَهُمْ فِي زُفَرٍ أَتَيْنَا سَنًا۔ یعنی اسی طرح پہلے لوگوں نے انبیاء اور مرسلین کی تکذیب کی یہاں تک کہ ہمارے خدا کے بارے میں کفر ہو گیا۔ شرک اس لئے حق ہے کہ اللہ کی مشیت سے ہے تو تمام مذاہب باطل ہیں۔ چاہئیں۔ اس لئے کہ سب اللہ کی مشیت سے ہیں اور دنیا کے تمام چور و تواق اور فجار و فاسق اگر یہ عذر کریں کہ ہم نے جو کچھ کیا اللہ کی مشیت سے کیا اگر اللہ چاہتا تو ہم چوری اور ڈکیتی نہ کرتے۔ تو یہ عذر اولیٰ کا مقبول ہونا چاہیئے۔ اور علیٰ ہذا

بے پرستوں کا بھی عذر رہا

أَلَسَتْ تَرَىٰ مِنْ يَأْكُلُ السَّمَّ يَهْلِكُ (۱۳۱) كَمَا قَضَىٰ نَحْرُهُمْ يَهْوَتْ جُحْرُفَةً

کیا دیکھتا نہیں کہ جو شخص زہر کھاتا ہو وہ ہلاک ہوتا ہو اور جو آگ میں کودتا ہے وہ جلتا ہے
كَذَلِكَ هُنَّ أَلْيَا كُلِّ لَوْزٍ يَهْلِكُ (۱۳۲) وَكُلٌّ يَتَعَدَّىٰ لِبَارِي الْأَرْضِ

اور اسی طرح جو رزق خداوندی نہ کھائے وہ مر جاتا ہے اور یہ سب کچھ اسی کی تقدیر سے ہے
كَفَرْتُمْ وَنَسِمْتُمْ مَعْنَوِي لِرُوحِكَام (۱۳۳) وَتَرِيقُ الْإِيمَانِ قَوْلُ الشَّهِادَةِ

پس اسی طرح تیرا کفر معنوی زہر ہے اور ایمان اور کلمہ شہادت اس کا تریاق ہے
وَإِنَّتَ كَمَنْ يَسْتَأْكِلُ السَّمَّ قَاتِلًا (۱۳۴) أَمْوَتُ لِسْمٍ إِذْ قَضَىٰ لِي بُحْكَكَتِي

اے کفر کرے والے تیری مثال ایسی ہے کہ کوئی شخص زہر کھائے اور یہ کہے کہ میں سلو
ہلاک ہو رہا ہوں کہ اللہ نے میری ہلاکت مقدر کی تھی۔ بے شک زہر اسی نے پیدا

کیا اور تیرا زہر کو کھانا بھی اسی نے قضا و قدر میں لکھا کہ فلاں شخص زہر کھا کر مر گیا
لیکن چونکہ اس زہر کا استعمال تو نے اپنے اختیار سے کیا اس لئے تو ہی مجرم اور قصور وار ہے
وَمَا الْكَفَرُ إِلَّا أَسْوَأُ قَدْ عَوَّسْتُمْ (۱۳۵) وَهَلْ شَبَّوْهُ السَّعْدَانِ تَانِي يَوْمَ كَذِبٍ

اور کفر ایک کاٹا ہے جس کا بیج تو نے بویا ہے اور ظاہر ہے کہ سعدان پر گلاب کا پھول
نہیں لگ سکتا جیسا بویا ہے ویسا پھل آئے گا

گندم از گندم برید جو ز جو از مکافات عمل غافل مشو
 تَحْمَتُ فَعَوَالِ النَّارِ حِينَ كَفَرْتُمْ (۱۳۶) کاکل اموال الیتامی بحیث کہتے ہیں
 کفر کر کے تو آگ کے گڑھے میں گرا ہے جیسا کہ یتیموں کا مال کھانے والا آگ کا کھانا
 کما قال تعالیٰ ان الذین یأکلون اموال الیتامی ظلماً انما یأکلون فی بطونهم
 وَكُفِّرْكَ عَنِ النَّارِ مَا هُوَ غَيْرُهَا (۱۳۷) وَلَٰكِنْ يَرْوُلُ السِّرُّ نَوَاجِیْهَا
 اور تیرا کفر بعینہ آگ ہے۔ نار جہنم کے مغایر نہیں لیکن دنیا میں پردہ پڑا ہوا ہے
 قیامت کے دن یہ پردہ اٹھ جائیگا اور کفر کی حقیقت واضح ہو جائیگی۔ عربی شرح
 میں اس مضمون کے آیات اور احادیث سے شواہد ذکر کئے ہیں اس مختصر میں گنجائش نہیں
 فَمَنْ شَاءَ فَلْيُصِرْ وَسْوَءُ النَّفْسِ (۱۳۸) وَمَنْ شَاءَ فَلْيُغْرِمْ یَقْبَعَانِ جَنَّةً
 پس جس کا جی چاہے کفر کر کے اپنے لئے جہنم کی آگ دہکائے اور جس کا جی چاہے
 ایمان لا کر جنت میں اپنے لئے باغ لگائے

الرِّضَاءُ بِالْقَضَاءِ

وَكَفِّرْكَ مَقْضًی مَا هُوَ بِالْقَضَاءِ (۱۳۹) وَهَلْ قَطُّ مَصْنُوعٌ اِلَّا عِیْ صَنِعَةٍ
 ان اشعار میں ایک اشکال کا حل ہے وہ یہ کہ دین اسلام میں رضا بالقضا فرض ہے
 تو اس سے تمام معاصی اور کفر اور شرک پر راضی ہونا لازم آتا ہے اس لئے
 کہ کفر اور ایمان سب اللہ ہی کی قضاء و قدر ہے۔
 جواب کا حاصل یہ ہے کہ قضاء اور قدر اور شئی ہے اور مقضی اور مقدر
 اور شئی ہے۔ قضاء اور قدر یعنی تقدیر اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اور کفر اور معصیت
 حق تعالیٰ کے فعل وقضاء و قدر کا مفعول ہے پس کفر اور معصیت۔ قضاء
 اور تقدیر نہیں بلکہ مقضی اور مقدر ہیں پس جب یہ ثابت ہو گیا کہ قضاء و قدر
 اور شئی ہے اور مقضی اور مقدر اور شئی ہے۔ تو یہ بھی بخوبی ثابت ہو گیا کہ قضاء

وقدر جو کہ فعل خداوندی ہے اس پر راضی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس محل تقدیر یعنی اس مقدر پر بھی راضی ہونا لازم اور ضروری ہو۔ فعل تقدیر کے پسندیدہ ہونے سے یہ لازم نہیں کہ بیت الخلاء بھی پسندیدہ ہو اور پاخانہ پاک اور مطہر شئی ہو جائے قضاء حاجت فعل مستحسن ہے مگر پیشاب اور پاخانہ نجس ہے۔ زہر کی ایجاباد فن طب کا کمال ہے مگر زہر کا استعمال ممنوع ہے۔ اسی طرح خیر اور شر، کفر اور ایمان کا پیدا کرنا اور اس کو مقدر کرنا قدرت خداوندی کا کمال ہے مگر کفر اور معصیت کا استعمال سم قابل ہے۔ اب شعر کا مطلب سنئے کہ اے کافر مقضی اور مقدر رہے عین قضا اور تقدیر نہیں۔ دونوں علیحدہ علیحدہ شئی ہیں۔ ایک پر راضی ہونے سے دوسرے پر راضی ہونا لازم نہیں آتا جس طرح مصنوع اور صنعت دو علیحدہ علیحدہ شے ہیں اسی طرح قضا اور مقضی دو علیحدہ علیحدہ شے ہیں۔ صنعت صانع کا وصف کمال ہے جو صالح کیساتھ قائم ہے اور مصنوع یعنی صانع کی بنائی ہوئی شے۔ صانع سے جدا اور منفصل ہے۔

هَلَا تَرْضَىٰ ذَاتَ الْفَعْلِ اَرْضَ خَلْقِهَا (۱۳۰) وَلَيْسَ هُمْ مَأْفُوقٌ لَّدَىٰ اَهْلِ فِطْنَةٍ
فعل کفر پر راضی مت ہو جو کہ مقضی اور مقدر ہے اور تیرا فعل ہے۔ البتہ کفر کی تخلیق اور اس کی تقدیر پر راضی ہو جو کہ فعل خداوندی ہے اور قضا اور مقضی میں بل عقل کے نزدیک فرق ظاہر ہے۔

عاشق صنع خدا با فرود عاشق مصنوع او کا فرود
اللہ تعالیٰ کی صفت اور فعل کا عاشق با عزت ہوتا ہے اور مصنوع کا عاشق
کا فر ہوتا ہے۔ غیر اللہ سے جس درجہ کا عشق ہوگا اسی درجہ کا کفر ہوگا جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے۔ باب کفران العشیر و کفر دون کفر۔

درمیان این دو فرق پس خفی است خود شناسد آدم در رویت صفی است
یعنی ان دونوں میں فرق ہے مگر جس کی نظر میں صفائی ہے وہ خوب سمجھتا ہے۔

كَذَلِكَ الرِّضَا عَنِ النَّصَائِبِ لَاهُ (۱۲۱)، فَإِنَّكَ أَنْ تَرْضَى بِكَفَرٍ وَهَئِنَا
 اسی طرح رضا اور قضا میں بھی فرق ہے رضا کے معنی استحسان اور پسند کرنا ہے
 اور قضا کے معنی پیدا کرنے اور مقدر کرنے کے ہیں۔ ہر چیز اسی کی پیدا کی ہوتی ہے
 خیر اور شر ایمان اور کفر، عطر اور نجاست سب چیزیں اسی کی پیدا کی ہوئی ہیں
 لیکن عطر پسندیدہ ہے اور نجاست ناپسند۔ معلوم ہو گیا کہ کفر اور لعنت پر
 اس لئے راضی ہو جانا کہ اسی نے پیدا کیا ہے (یہاں یہ ہے کہ جیسا کہ کوئی نجاست خور
 نجاست کے استعمال جائز ہونے کی یہ دلیل پیش کرے کہ یہ اسی کی پیدا کی ہوئی
 ہے مخلوق خداوندی ہونے سے کسی شئی کا پسندیدہ ہونا لازم نہیں معلوم ہو گیا
 کہ رضا اور شئی ہے اور قضا اور قدر اور شئی ہے لہذا کفر اور معصیت کے
 مقضی اور مقدر اور مخلوق خداوندی ہونے سے یہ لازم نہیں کہ کفر اللہ کے
 نزدیک مستحسن اور پسندیدہ ہو جائے گناہا قال تعالیٰ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ
 وَكَاشَاكَ الْخَلْقُ جَلَّ جَلَالُهُ (۱۲۲) يُحِبُّ وَيَرْضَى لِلْعِبَادِ بِشَيْءٍ قَوِيٍّ
 اور اللہ منزہ ہے اس سے کہ اپنے بندوں کے لئے کفر اور شقاوت کو پسند کرے
 اِنَّ اللّٰهَ لَا يَرْضٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ عطر اور نجاست اور ظلمت کی طرح ایمان
 اور کفر سب اسی کے پیدا کئے ہوئے ہیں اگر عطر اور نور کی طرح ایمان پسندیدہ ہے
 اور نجاست اور ظلمت کی طرح کفر ناپسندیدہ ہے۔

عارف رومی قدس سرہ السامی نے اس مسئلہ کے لئے مشنوی میں ایک عنوان
 قائم فرمایا۔ وہ یہ ہے :- توفیق میان این دو حدیث کہ الرضا با الکفر
 کفر۔ وحدیث دیگر کہ من لم یرض بقضائی ولو یصدبر علی بسلامتی
 فیطلب لربا سوائی ۵

زانکہ عارفی بود او بر اجسرا
 این بیمیر گفت و گفت او ست مہر
 مرسلان را رضا باید رضا

وے سولے کرد سائل مر مرا
 گفت نعتہ الرضا با الکفر کفر
 باز فرمود او کہ اندر ہر قضا

<p>لے قضائے حق ہو کفر و نفاق و نیم راضی بود آل ہم زیاں گفتش این کفر مقضی نے تھا است پس قضا را خواجہ از مقضی بدل راضیم از کفر زان و کہ قضا است کفر از شو قضا خود کفر نیست کھر چل است و قضائے کفر علم رشتی خط زشتی نقاش نیست قوت نقاش با رشتہ آنکو او</p>	<p>گر بدیں را غنی شوم گرد و شقاق پس چه چاره باشدم اندر میاں هست آثار قضا این کفر است تا شکالت رفع گردد در زماں لے اناں کو کہ نزاع و خربش است حق ما کافر محواں ایجا مایست ہر دو یک باشند آخر ظلم و حلم بلکہ از کزشت را بنود نیست ہم تواند زشت کردن ہم نحو</p>
---	--

دفتر سوم صفحہ ۱۱۵

وَحَاشَا مَلِيكَ الْعَوْنِ لِيُغْلِبَ بَابَهُ (۱۳۳) وَكَيْفَ وَقَدْ عَمَّ الْإِنَّمَارُ بِدَعْوَةٍ

اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں پر ہدایت کا دروازہ بند کرے اس کی ہدایت کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔ تمام مخلوق کو اس کی دعوت دی ہے۔

فَسَلُّوا وَسَلُّوْا تَبْعَ خَيْرِ مِلَّةٍ (۱۳۴) فَرِيكَ يَدُ مُحَمَّدٍ كَالْحُلِّ سَعَادَةٍ

پس سلام لا۔ اور ملت اسلامیہ میں داخل ہو کر اللہ کی دعوت کو قبول کر تیرا پروردگار تجھ کو ہر سعادت کی صدادے رہا ہے اس لئے کہ سلام مجموعہ سعادات ہے

حضرت امام حسن بن علی کا حسن بصری کے نام خط

وَلَوْ أَجَبَكَ اللَّهُ الْعِبَادَةَ عَلَى الْإِيمَانِ (۱۳۵) لَأَسْقَطَ عَنْهُمْ جُزْأَ عَمَالِ طَاعَةٍ

اگر اللہ تعالیٰ بندوں کو ہدایت پر مجبور کرتا تو اعمال طاعت پر اجر سا قط کر دیتا

<p>کتب الحسن البصری ص ۱۱ الحسن بن علی رضی اللہ عنہما یسألہ عن القضاء والقدر</p>	<p>حسن بصری رضی اللہ عنہ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے صاحبزادہ امام حسن رضی اللہ عنہ کے پاس مسئلہ قضا و قدر کی دریافت کرنے کے لئے</p>
---	---

فكتب اليه الحسن بن
 علي رضي من لو يؤمِّنني
 بقضاء الله وقدره
 خيرة وشرة
 فقد كفروا من
 حمل ذنب علي
 ربه فقد فجر
 وان الله لا يطاع
 استكواها ولا يعصى
 بعلة لا تدعالي
 مالك لما ملكم
 وتاد على ما
 اقتدرهم فان
 عملوا بالطاعة
 لم يجعل بينهم
 بين ما عملوا
 وان عملوا بالمعصية
 فلو شاء لخال بينهم
 وبين ما عملوا
 فان لم يفعل فليس
 هو الذي جبر هو
 على ذلك ولو جبر الله
 الخلق على الطاعة

ایک خط لکھا۔ امام حسن رضی نے جواب میں
 یہ تحریر فرمایا۔ کہ جو شخص قضا و قدر پر
 ایمان نہ لائے اور خیر و شر کا خالق اللہ
 کو نہ مانے اوس نے کفر کیا۔ (یہ قدریہ
 کا رد ہوا) اور جس نے اپنے گناہ کو خدا
 پر رکھا وہ فسق و فجور میں مبتلا ہوا۔ (یہ
 جبریہ کا رد ہوا) اور اللہ تعالیٰ اپنے
 احکام کی جبراً اطاعت کرانا نہیں چاہتا
 اور نہ خدا کی معصیت اس پر غلبہ پا کر کجا سکتی ہے
 یعنی یہ ناممکن ہے کہ بندہ بغیر اس کی مشیت
 اور اذادہ کے اس کی معصیت کر سکے۔
 (جیسا کہ قدریہ کہتے ہیں)۔

اللہ تعالیٰ ہی اُن تمام چیزوں کا حقیقی
 مالک ہے جس کا اوس نے بندوں کو مالک
 بنایا اور حقیقتاً وہی ان تمام چیزوں پر قادر
 ہے جس کی بندوں کو اس نے قدرت دی
 اگر بندے اوس کی اطاعت کرنا چاہیں
 تو وہ اس میں مانع اور مزاحم نہیں اور اگر
 معصیت کرنا چاہیں تو وہ اگر چاہتا ہے
 تو اُن کے اور معصیت کے درمیان میں
 حائل ہو جاتا ہے۔ اور اگر وہ ایسا نہ کریں
 تو اوس نے کسی امر پر بندوں کو مجبور نہیں کیا
 اور اگر وہ مخلوق کو اطاعت پر مجبور کرتا تو

لا سقط عنهم الثواب
ولو جبر هو على المعصية
لا سقط عنهم العقاب
ولو اهلهم كان ذلك
عجزا في القدرة ولكن
له في صمغ خفي المشية
غيبها عنهم فان عملوا
بالطاعة فلا المنة
عليهم وان عملوا
بالمعصية فلا الحجة عليهم
والسلام فحجة رسالت
يظهر عليها انوار مشكوة
النبوة والرسالة في البرقة
شرح المشكوة ص ۵۲

اون سے ثواب سا قطر کر دیتا اور اگر اون کو مصیبت
پر مجبور کرتا تو عقاب سا قطر کر دیتا اور اگر بندوں کو
مہل چھوڑ دیتا اور اپنے احکام کا مکلف نہ بناتا تو
یہ قدرت کاملہ کا نقص ہوتا اور خلاف حکمت ہوتا۔
بندے جو کچھ بھی کرتے ہیں اسی کی مشیت سے کرتے
ہیں لیکن اوس کی مشیت بندوں میں پوشیدہ ہے
یعنی بندہ کی قدرت و مشیت اوس کی قدرت و مشیت
کا روپوش ہے پس اگر بندے اطاعت کریں تو
اس کا احسان ہے کہ اوس نے توفیق دی اور اگر بندے
اوس کی مصیبت کریں تو اس کی حجت بالغہ ان پر
قائم ہے کہ اپنے ارادہ اور اختیار سے دیدہ و
دانستہ اوس کی نافرمانی کی والسلام۔ مکتوب گنجی
ختم ہوا۔ علوم نبوت کے جو انوار اس پر نمایاں ہیں
وہ ظاہر ہیں والسلام۔ مرقاة شرح مشکوٰۃ۔

وَلَوْ أَكْرَهَ اللَّهُ الْعِبَادَ عَلَى الذَّنْبِ ۱۳۶ لَا عَذَابَ لَهُمْ فِي شَيْءٍ ذَنْبٍ وَجُورَةٍ
اور اگر اللہ تعالیٰ بندوں کو مجبور کرتا تو ہر گناہ اور جرم میں اون کو معذور قرار دیتا
وَأَسْقَطَ عَنْهُمْ فِي عَذَابٍ يَوْمَ حَشْرِهِمْ ۱۳۷ عِقَابًا مُعَاجِزًا لِلذُّنُوبِ الْعِظَمَاءِ
اور قیامت کے دن تمام گناہوں کا عقاب اون سے ساقط کر دیتا
وَلَوْ تَرَكْتُ اللَّهَ الْوَرَىٰ هُمَا لَأَسَدٌ ۱۳۸ لَأَذَىٰ إِلَىٰ عِزِّهِ وَتَعْظِيمِ حِكْمَتِهِ
اور اگر اللہ تعالیٰ تمام مخلوق کو مہل چھوڑ دیتے تو قدرت کا عجز اور حکمت کی تعظیم لازم آتی
اس لئے کہ جب تکلیف شرعی نہ ہوتی تو نہ امر ہوتا اور نہ نہی ہوتی تو حسن اور قبیح اور
خیث اور طیب کا امتیاز بھی نہ ہوتا۔ اور صدق اور کذب اور پاک اور ناپاک
کی تقسیم بھی نہ ہوتی

وَمَا خَلَقَ اللَّهُ الْخَلَائِقَ بَاطِلًا (۱۳۹)، تَعَالَى الْمَلِكُ الْحَقُّ عَنِ عِبْنِيَّةٍ

اور اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو بے حکمت نہیں پیدا کیا اللہ تعالیٰ فعل عبث سے پاک اور منزہ ہے

وَلَكِنْ لَفِيهِمْ خَفْيُ الْغَيْبِ (۱۵۰)، جَبَّاهُ الْأَسْرَارِ عَنِ الْقَهْمِ جَلَّتْ

لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنی مشیت کو بندوں میں پوشیدہ رکھا جس کے اسرار اور حکمتیں

فہم سے بالا اور ترس بندہ کا اختیار اور اس کی مشیت ظاہر میں نظر آتا ہے لیکن اس کے

اندراج اللہ کی مشیت پوشیدہ ہے وہ نظروں سے غائب ہے۔ قدرتِ حاشا دہ

قدرتِ تدبیر کی روپوش ہے

فَإِنْ هُوَ أَطَاعُوهُ فَلَهُ مَنَّا (۱۵۱)، عَلَيْهِمْ بَنَى وَاللَّهُ اعْظَمُ مَنَّا

پس اگر بندے اللہ کی اطاعت کریں تو ان پر اللہ کا احسان ہے۔ اور بہت بڑا احسان

ہے اگر وہ توفیق نہ دیتا تو کہاں سے اطاعت کرتے۔ دل اور زبان اعضا اور

جوارح جن سے بندہ عبادت کرتا ہے وہ سب اسی کے دستِ ہوش میں

وَأَنْ لَّوِطُوعُهُ فَلِلَّهِ مَحْنٌ (۱۵۲)، عَلَيْهِمْ بَنَى وَاللَّهُ اعْظَمُ مَحْنَةً

اور اگر بندے اللہ کی اطاعت نہ کریں تو اللہ کی محنت ان پر قائم ہے کہ عقل اور فہم یا

قدرت دی اور اختیار دیا جمافی اور روحانی قوت دی اور ظاہری اور باطنی نعمتیں مل

کیں اور نہایت آسان باتوں کا حکم دیا ان پر تو عمل نہ کیا اور نفس و خواہش کی

خاطر دنیا کے حاصل کرنے میں وہ مشقتیں اور ذلتیں برداشت کیں جو بیان سے باہر ہیں،

أَلَا أَيُّهَا الَّذِي عَذَّرَكَ بِالْقَضَاءِ (۱۵۳)، يُبَيِّرُ كُلَّ الْأَجْرِ مَبِينٍ بِمَرَّةٍ

اے ذمی اگر کفر کے لئے قضا و قدر کا عذر صحیح ہو جائے تو یہ عذر ایسا ہے کہ تمام مجرمین کو

بالکلیہ بری بنا دیگا۔ ہر مجرم جرم کے لئے قضا و قدر کا عذر پیش کر دے گا۔

وَقَوْلُكَ يَا ذِجِّي مَا وَجَّحْتُ لِقِي (۱۵۴)، أَرَدْتَ بِهَ تَحْسِينِ كُلِّ قَبِيحَةٍ

اور اے ذمی کفر اور معصیت کے لئے قضا و قدر کو بہانہ بنا کر تیرا یہ کہنا کہ میرے

لئے چارہ کار کیا ہے۔ اس طرح سے تو ہر قبیح کو مستحسن بنا نا چاہتا ہے

فَرِيْقَةُ لَوْلَيْسَدُ دَعَا إِلَى الْفَقْرِ بَابٌ ۵۵۵ وَلَكِنَّهُمْ أَعْرَضُوا عَنْ حُجَّةِ
تیرے پروردگار نے ہرگز راستہ بند نہیں کیا۔ لیکن لوگوں نے خود ہی سیدھے

راستہ سے اعراض کیا

لَقَدْ كَرِهُوا إِسْمَكَ الْهُدَى وَجَبَلُوا ۵۵۶ وَقَدْ رَغَبُوا فِي رَحْمَةِ كُفْرٍ وَدَوْنَةٍ
افسوس کہ لوگوں نے ہدایت کے مشک و عنبر کو ناپسند کیا اور کفر اور شرک کی
پلیدی اور گوبر کے شیان بن گئے

وَعَاكَ إِلَى جَلِيٍّ قَدَارٍ كَرَاهَةٍ ۵۵۷ وَلَكِنْ سَكَبْتَ فِي مَهَادٍ خَسَةٍ
تیرے پروردگار نے تجھ کو معالی اور دار کرامت کی طرف دعوت دی لیکن
تو اپنی بد عقلی سے خست اور دمارت کے بیابان میں جا پہنچا

وَابْصُرْتَ بِالْعَيْنَيْنِ قَصْرَ الْهُدَايَةِ ۵۵۸ وَنَادَاكَ أَصْحَابُ الْهُدَى خَيْرَ قَوْمَةٍ
اور تو نے اپنی آنکھوں قصیر ہدایت دیکھ لیا۔ اور تیرے اصحاب رشد اور
ارباب ہدایت رفقاء نے تجھ کو میکا راہی

هَلُمَّا إِلَيْنَا وَانْتَبَا وَادْخُلِ الْهُدَى ۵۵۹ فَمَا تَبَكَدَارُ اللَّهُ دَارَ السَّعَادَةِ
کہ ہماری طرف آجا اور قصیر ہدایت میں داخل ہو جا۔ یہ اللہ کا گھر سعادت اور کثرت کا گھر ہے
وَلَكِنْ رَأَيْتَ دُونَ الْهُدَى قُبِيَّةً ۵۶۰ فَمِلْتَ إِلَى لَذَاتِ نَفْسٍ خَسِيئَةٍ
لیکن تو نے اس قصیر ہدایت کے سامنے تصویروں کا تماشا دیکھا اوس تماشا میں

جا شامل ہوا اور قصیر ہدایت اور محل سعادت میں داخل ہونے کے لئے جن
رفقاء نے تجھ کو آواز دی تھی اوس آواز سے بہرا بن گیا

تَحَمَّيْتُ قَهْرَ الْجَلِيلِ الْغَنِيِّ وَالْمُهْوَا ۵۶۱ وَأَكْصَمْتُ عَنْ يَتَبُوعِي عِلْمِي
جہالت اور مگر اہی اور ہوائے نفسانی کے ناپاک جو بچے میں کود پڑا اور علم اور حکمت

کے چشمہ سے اعراض کیا

عَصَبِيَّتِ دُعَاةِ الْحَقِّ وَالْحَقِّ الْهُدَى ۵۶۲ وَتَابَعْتَ حَالًا مَعَ عَاكَ وَلِشَقْوَى
جن لوگوں نے تجھ کو حق اور خیر اور ہدایت کی طرف بلایا اون کی تو سنی نہیں اور جن

کسی نے تجھ کو شقاوت کے لئے آواز دی اس کے لئے اسی وقت دوڑ پڑا۔
 وَذَلِيلَتٌ مِّنْ دَاْعَى الْمَكَارِهِ وَالْعَالِيَةِ (۱۶۳) وَلَكِنَّتَ صَوْتَ كُلِّ نَذِيرٍ وَفِتْنَةٍ
 اور معالیٰ اور مکارم کے داعی سے تو پشت پھیر کر بھاگا اور ہر شر اور ہر فتنہ کی آواز
 پر تو نے لبیک کہا۔ مسجد کے مؤذن کی آواز تجھ کو بُری معلوم ہوئی اور سینما
 کے مؤذن کی آواز تجھ کو لذیذ اور خوشگوار معلوم ہوئی اور یہ نہ سمجھا کہ مسجد کا
 مؤذن اللہ کی عبادت اور خدا پرستی کی طرف بلارہا ہے اور سینما کا مؤذن ہو کر نفسانی
 اور شہوت پرستی کی طرف بلارہا ہے

فَصَلِّ سِدْرُ رَبِّ الْعَرْشِ وَنَكَالِبَاءِ (۱۶۴) وَأَنْتَ قَدْ أَذْبَرْتُمْ مِنْ بَعْدِ عَوْنِ
 رب العرش نے دروازہ نہیں بند کیا بلکہ اللہ کی دعوت کے بعد تو نے ہی پشت پھری
 فَإِنْ كُنْتَ تَبْتَغِي الْحَقَّ فَلِمَا لُبَّاءِ (۱۶۵) عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْطِيَكَ مِنْهُ نَفْعٌ
 پس اگر واقع میں تو حق کا طالب ہے تو خدا کے دروازہ کو کھٹکھٹا۔ امید ہو کہ پروڈگا
 تجھ کو اپنے نفعات ہدایت سے سرفراز فرمائے گا

الْإِيَّاتِ الْحَيَامِيَةِ الدَّعَائِيَةِ

لَكَ الْحَمْدُ يَا رَبُّ الْوَحْدِ وَالْعِلَّةِ (۱۶۶) عَلَى نِعْمَةِ الْإِسْلَامِ أَفْضَلِ نِعْمَةٍ
 اے اللہ ترا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ اسلام کی نعمت عطا فرمائی جو سب سے افضل نعمت ہے
 بِفَضْلِكَ يَا ذَا الْكَرَمِ يَا هَدِيَّتِي (۱۶۷) بِفَضْلِكَ حَقًّا لَا يَهْوِي وَقُوَّتِي
 محض تو نے اپنے فضل سے اسلام کی توفیق دی فقط تیرا ہی فضل ہے میری حوصل
 اور قوت سے نہیں۔ (احول ولا قوۃ الا بالہ) اللَّهُ
 وَإِنِّي مُقَرَّبٌ لِلذُّوْبِ وَنَادِي (۱۶۸) عَلَى مَا اقْتَرَفْتُ مِنْ فِعَالٍ قَبِيحَةٍ
 اے پروردگار میں اپنے گناہوں کا مقرر ہوں اور اپنے بُرے افعال پر نادم ہوں

وَلَا عُدْرَتِي يَا رَبِّ إِنِّي هَذَا نَبِيٌّ (۱۶۹) أَبُو بَايَسَرَفِي وَجَهْلِي وَغَدَتِي
 اور اے میرے پروردگار میرے پاس کوئی غنہ نہیں میں اپنی زیادتی اور جہالت کا مستحق ہوں
 وَأَطْرُقُ بَابَ الْعَفْوِ يَا إِلَهَ الْوَدَّ (۱۷۰) بَعَايَةَ نَجْوَى نَكْسَارِ وَخِيْلَةٍ
 اور اے مالک تیرے ہی عفو کے دروازہ کو انتہائی عاجزی اور ذلت و خاکساری کے ساتھ

دستک دے رہا ہوں
 لِيُكُوْفِي الْجُودَ وَالْوَهْمَ الْبَنِي (۱۷۱) تَلِيْقُ بِشَانِ الْحَضْرَةِ الْأَحْيَا
 تاکہ اس ناجیز کے بارہ میں تیرا وہ جود و کرم فیصلہ کرے جو تیری شانِ ارحم الراحمین

کے شایانِ شان ہو
 وَأَنْتَ غَنِيُّ الذَّاتِ يَا مُغْنِيَ الْوَدَّ (۱۷۲) وَإِنِّي فَقِيرُ الذَّاتِ مِنْ أَصْلِ فِطْرَتِي
 اور تو غنی مطلق ہے تو ہی مخلوق کو غنا عطا کرتا ہے اور میں فقیر مطلق ہوں میری

فطرت میں فقر اور احتیاج داخل ہو
 وَمَا أَنَا إِلَّا أَعْيُنُ فَقْرٍ وَحَاجَةٍ (۱۷۳) وَفَقْرِي إِلَى جَدِّكَ أَجْدَى سُبُلَةٍ
 بلکہ میں تو عین فقر اور عین احتیاج ہوں اور میرا فقر اور میری احتیاج ہی تیری

عطا کے لئے سب سے بڑا وسیلہ ہے
 وَأَرْجُو أَنَّ جُودَكَ مَوْلَايَ حَمْدًا (۱۷۴) وَفَضْلَكَ لِي غَافِقًا خَلِّ فَحَسْبَتَا
 اور اے میرے مولا تیری جانب سے ایسی رحمت اور فضل اور لطف کی امید لگائے ہوئے

ہوں کہ جو وہم و گمان سے بھی بالا اور برتر ہو
 وَفِي حَقِّ أَوْلَادِي أُمِّي قَوْلِي (۱۷۵) وَصَحْبِي فِي أَهْلِي وَإِخْوَتِي
 اور اولاد اور ماں اور باپ اور دوستوں اور اساتذوں اور گھروالوں اور بھائیوں

کے حق میں بھی ایسی ہی رحمت کا امیدوار ہوں
 وَرَهْطِي وَإِسْلَافِي وَأَهْلِي مَوَدَّتِي (۱۷۶) وَمَنْ هُوَ يَجُودُنِي بِصَالِحِ دَعْوَةٍ
 اور اپنے تمام قبیلہ اور تمام آباء و اجداد اور اہل محبت اور ہر اس شخص پر جو
 مجھ کو دعاءِ صالح کا عہدہ دے تیری خاص رحمت کا امیدوار ہو

وَكُنْ لِرَاطِبَةٍ إِلَى كَفِيلٍ أَوْ مَافِطَادٍ ۝ عَلَى كُلِّ حَالٍ مِنْ رَخَاءٍ وَشِدَّةٍ
اور اسے پروردگار میرے بچوں کی ہر حال میں تو کفالت اور حفاظت فرما
وَفَرِحَ هُمُومِي وَاقْتَضَى دِينِي وَحَقِّي ۝ دَارِ لِيَا فَشَانُ الْعَبْدِ تَجِيْلُ طَلْبَةِ
اور میری پریشانیوں کو دور فرما اور میرے قرضے ادا فرما اور میری حاجتیں پوری فرما
اے پروردگار جلدی ہی - اس لئے کہ بندہ کی مشاں کو جلد بازی ہے - بندہ تو میری
چاہتا ہے کہ مطلوب جلد حاصل ہو سکے

وَقَدْ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَجَلٍ ۝ (۱۷۹) بِذِكْرِكَ يَا دَحْنُ هُوَلَى الْحَلِيقَةِ
اے میرے مولائے مہربان خود تو نے اپنے کلام میں ذکر کیا ہے خلق الانسان
من عجل انسان جلدی سے پیدا کیا گیا ہے - امید ہے کہ اس تعجیل پر سوا حسنہ
نہ فرمائیں گے - وجعلت الیك رب لتقضى - تیرے ایک نبی کریم اور رسول کلیم علیہ
الصلوة والسلام کا ایک عمل ہے تو پھر یہ بندہ لیم اور عبد اثم تو کس شمار میں ہے
وَإِذْ هَمَّ بِالنَّفَسِ فَقَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَدْعُنِي إِلَى شَيْءٍ ۝ (۱۸۰) وَمَنْ عَلَى الْحَيَاةِ الصَّانِعَةِ
اور تقویٰ سے عزت دے اور شفا اور عافیت سے زینت بخش اور خوشگوار

زندگی کی نعمت سے سرفراز فرما
وَزَهَّدَنِي فِي الدُّنْيَا وَغَنَّنِي فِي الْعِلْمِ ۝ (۱۸۱) وَأَدْخِلْنِي فِي أَهْلِ النَّقَى وَالسَّعَادَةِ
اور دنیا سے بے رغبت اور بے تعلق بنا اور معالی اور مکارم میں راغب بنا اور اہل تقویٰ
اور اہل سعادت کے زمرہ میں داخل فرما

وَلَا تَبْقِ لِلدُّنْيَا لِقَلْبِي عِلَاقَةً ۝ (۱۸۲) فَخُجِّجْ مِنْ قَلْبِي وَتَبْقِ بِرَاحَتِي
اور میرے قلب میں دنیا کا ذرہ برابر بھی تعلق باقی نہ رکھ - دنیا قلب سے بالکل نکل
جائے اور فقط بتلی میں باقی رہ جائے یہ صورت دین امتحان کیلئے مضر نہیں
وَبَرَّةٌ فَوَادِي عَنْ سِوَاكَ وَمِلَّةٌ ۝ (۱۸۳) بِالنَّاسِ مُحِبَّةٌ اِشْتِيَاقِي وَكُوعَا
اور اپنے ماسوا سے میرے قلب کو پاک اور صاف کر دے اور اُس کو اپنے انس
اور محبت اور اشتیاق اور عشق سے لبریز کر دے

وَبَارِئٌ مَا عِنْدِي بِضَاعَةٍ طَارِئَةٍ (۱۸۵) اَحْسَنُ ظَنِّي فِيكَ كُلِّ بِضَاعَةٍ
 لے میرے پروردگار میرے پاس طاعت کا تو کوئی سرمایہ نہیں البتہ تیری امید
 اور حسن ظن یہی میری کل بضاعت اور پونجی ہے

بضاعت نیا و دم الا امید خدایا ز عفو م مکن نا امید
 وَفَضْلُكَ اَجْبَىٰ لِي وَعَفْوُكَ اَوْسَعُ (۱۸۵) فَيَكْفِيَنِي الْاِيْمَانُ مِنْ قَالِ ذَرَّةٍ
 تیرے فضل و کرم ہی پر میری امید لگی ہوئی ہے اور تیرا عفو میرے گناہوں
 کہیں زیادہ وسیع ہے امید ہے کہ ذرہ برابر ہی ایمان کفایت کر جائیگا
 وَبَارِئٌ تَبَكَّرْتُ عَلَى الْحَيِّ وَالْمَيِّتِ (۱۸۶) اَمُوتْ عَلَى الْاِسْلَامِ هُوَ الشَّاهِدُ
 اور اے الشریقی اور ہدایت پر ثابت قدم رکھ اسلام ہی پر شہادت کی موت مروں
 وَوَاللّٰهُ خَيْرٌ اَلْمَوْتِ شَهِادَةٌ (۱۸۶) وَاطْيَبُ دَفْنِ الْمَرْءِ دَفْنٌ بِطَيْبَةٍ
 خدا کی قسم سب سے بہتر موت شہادت کی موت ہے اور سب سے بہتر دفن مدینہ منورہ کا دفن ہے
 فَيَا لَيْتَ حَيِّيْ اَنْ اَمُوتَ بِطَيْبَةٍ (۱۸۸) وَيُحْفَرُ قَبْرِيْ فِي قَبْرِ الصَّحَابَةِ
 کاش کہ مدینہ طیبہ میں مروں اور حضرات صحابہ کرام کی قبروں کے درمیان میں
 میری بھی قبر کھدے

وَفِي الْقَبْرِ اَلنَّسْ وَحْشَتِيْ عِنْدَ غُرْبِيْ (۱۸۹) وَامْطُورٌ عَلَيَّ مِنْ شَائِبٍ بِحَمَةٍ
 اور قبر میں تنہائی اور بیکسی کے وقت میری وحشت کو مبدل باش کرنا اور

رحمت کی بارش نازل فرمانا
 وَمَنْ عَلَى يَوْمِ تَبْلَى السَّارِ اَبْرُ (۱۹۰) بِسَارِ خَطِيئَاتِيْ وَجَوْجِ مَيِّتِيْ
 اور قیامت کے دن میری پردہ پوشی فرما اور میرے جرائم کو معاف فرما
 وَاسْعِدْنِ بِالْحُسْنِ وَزِدْنِيْ دَارًا (۱۹۱) وَالْعَمْرُ عَلَى الْاِصْطَاوِ بِنَظَرَةٍ
 اور جنت میں داخل کر کے خوش نصیب فرما۔ اور مزید برآں

اپنے دیدار اور اپنی رضا اور خوشنودی

سے سرفراز فرما

وَبَلِّغْ تَحِيَّاتِي لِرُوحِ نَبِيِّنَا (۱۹۲) مُكَمِّلِ قَصْرِ الْوَحْيِ اِخْرَاجًا
اور ہمارے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک کو ہمارا اسلام پہنچا جو
قصر نبوت کے مکمل اور ایوان رسالت کے اینٹ اور کونے کا سراہیں
فَاَنْزِلْهُ وَالْاَلْ وَالصَّوْبُ لَهُمْ (۱۹۳) اِلَى اَبَدٍ اَلْاَبَادِ فِي كُلِّ حَقَّةٍ
اور آپ کی ازواج مطہرات اور آل اطہار اور تمام صحابہ کرام پر ہمیشہ
ہمیشہ رحمتیں نازل ہوں

حق تعالیٰ شانہ کی توفیق سے ربیع الاول ۱۳۵۶ھ میں یہ قصیدہ لکھا
اور آج بروز یکشنبہ ۱۵ جمادی الثانیہ ۱۳۵۶ھ میں بوقت چاشت اس کی ارد
شرح سے فراغت ہوئی۔ فالحمد لله الذی هدانا لهذا لم كنا
لنصتدى لولا ان هدانا الله۔ اللهم لولا انت ما اهتدينا
ولا تمهدقنا ولا صليتنا۔ فانزلن سكينتنا علينا۔ ونحن عن فضلك
ما استغيننا۔ ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم
وتب علينا انك انت التواب الرحيم آمين يارب العالمين
وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ سیدنا و مولانا محمد و علی و آل
و اصحابہ اجمعین۔ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ
عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ۔

محمد ادریس غفرلہ
مدرس دارالعلوم
دیوبند

مکتوب گرامی از حضرت حکیم الامت مجدد الملت حضرت مولانا الشاہ محمدناشر فاضل صاحب قدس اللہ سرہ

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده
ایکبار حضرت رحم کی خدمت میں حاضر ہوا اور یہ استدعار کی کہ ناچیز نے قضا
وقدر کے بارہ میں ایک قصیدہ لکھا ہے۔ جی یہ چاہتا ہے کہ حضرت والا اس کو
ملاحظہ فرمائیں۔ حضرت نے اس استدعار کو منظور فرمایا حسب الارشاد
ڈاک سے قصیدہ ارسال خدمت کیا۔ حضرت نے ملاحظہ فرما کر قصیدہ واپس
فرمادیا اور قصیدہ کے خاتمہ پر اپنے قلم مبارک سے یہ عبارت اور یہ شعر تحریر فرمایا
وقال اشرف علي بعد النظر في المرسال

جزاك اللہ یا ادریس خیراً علی ما صُنّت اهل الذہب ضیلاً

اس کی ساتھ ایک مکتوب ملفوف تھا۔ وهو هذا۔

اشرف علی عفی عنہ۔ بمشفق سلمہ اللہ تعالیٰ۔ السلام علیہ کو
اتفاق سے آج ۱۶ شوال دوشنبہ کے روز کچھ وقت مل گیا۔ ایک ہی جلسہ میں
پورا رسالہ دیکھ لیا اور دلچسپی سے دیکھا۔ البتہ اشعار دعائیہ نہیں دیکھے ان
میں کوئی مسئلہ نہ تھا۔ رسالہ کے متعلق ذیل کے امور قابل اطلاع ہیں۔

(۱) مسئلہ قضا و قدر میں لطیف مباحث جمع کر دیئے ہیں۔

(۲) حضرت مجدد صاحب رحم کے اقوال فوقی ہیں استدلالی نہیں نہ قواعد علمیہ
مشہورہ پر سمجھ میں آتے ہیں بلکہ بعض اشکالات عقلیہ وارد ہوتے ہیں۔ مگر اہل فوق
سے مطالبہ بھی نہیں کیا جاسکتا وہ یوں کہہ سکتے ہیں۔ من لویذق لو یبد۔

(۳۴) شعر ۵ کی تحت میں کنارہ کی نشر عبارت میں صرفہا الی المعصیۃ کی ترکیب
سمجھ میں نہیں آئی۔ شاید کچھ سلاہ گیا ہے

(۳۵) شعر ۶ کے تحت میں جو تقریر ہے سالہا سال سے یہ ذہن میں ہے اور
سب تقریروں سے زیادہ قوی ہے مگر اس میں کسی قدر ترمیم کی ضرورت ہے وجہ
ترمیم کی یہ ہے کہ علم کو تو افعال عبد میں کوئی مؤثر نہیں کہتا۔ اگر صرف علم ہی کا
تعلق ہوتا تو تقریر کا فی بھی مگر ارادہ تو مؤثر ہے اس لئے تقریر جواب کی یہ ہونی چاہیے
کہ اللہ تعالیٰ کا علم اور ارادہ جس طرح افعال عباد کیساتھ متعلق ہے۔ اسی طرح خود
اپنے افعال کے ساتھ متعلق ہے سو اگر یہ تعلق موجب جبر ہے تو چاہیے کہ
حق تعالیٰ کو بھی اپنے افعال میں مجبور کہیں اور گو حکما برحقار تو اس کا بھی

۱۔ وہ شعر یہ ہے

فمن این هذا الحول والقوة التي تصرفها نحو الامور الدينية

اور اس کے تحت میں جو عبارت نقل کی گئی ہے وہ یہ ہے۔ فیہ اشارۃ الی ما قالہ الامام
الاعظم ابو حنیفۃ النعمان ان الاستطاعة التي يعمل بها العبد المعصیۃ
ہی بعینہا تصلح لعمل الطاعة وهو معاقب فی صرف الاستطاعة التي
احدثها اللہ تعالیٰ فیہ وامرہ بان لیستعملها فی الطاعة لا فی المعصیۃ
صرفہا الی المعصیۃ اہ کذا فی شرح الفقہ الاکبر للامام ابی منصور

الما تری دی رحمہ ص ۱۔ اصل نسخہ میں عبارت اسی طرح ہے اور بظاہر صرفہا الی
المعصیۃ صرف الاستطاعة سے بدل ہے والتقدیر لہذا وہو متعاقب فی صرف الاستطاعة ای
صرفہا الی المعصیۃ صدر کلام میں چونکہ صرف کا متعلق مذکور نہ تھا اسلئے متعلق ظاہر کر کے لئے
لفظ صرف کو بطور بدل ذکر کیا۔ اور بدل میں استطاعة موصوفہ بالصفات المذكورہ کی طرف
ارجاع ضمیر پر اکتفا کیا کیونکہ اظہار مرجع میں بلا ضرورت تطویل تھی ہذا ما خطر بالبال
واللہ اعلم بحقیقۃ الحال ۱۲۔

۲۔ وہ شعر یہ ہے۔ ولو سلب العلم القديم اختیارنا الخ ۱۳۔

الترام کر لیں گے مگر اہل ملت میں سے کوئی اس کا قائل نہیں لیکن اس دلیل کی قوت کے ساتھ ہی اس قیاس میں ایک فارق بھی ہے وہ یہ کہ حق تعالیٰ کے افعال میں تو جس کا فعل ہے اسی کا ارادہ - اپنے ارادہ سے جبر نہیں ہو سکتا - اگر وہ چاہیں اپنے ارادہ کو اپنے فعل کیساتھ متعلق نہ فرمائیں - تو وہ فعل پھر صادر نہ ہو اور افعال عبد میں فعل تو عیب کا اور ارادہ مؤثر حق تعالیٰ کا اگر بندہ چاہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کو اپنے فعل کیساتھ متعلق نہ ہونے دے وہ اس پر قادر نہیں لہذا جبر کا اشکال لازم ہوگا اس کا کوئی شائبہ فی جواب ذہن میں نہیں - اخیر فیصلہ بس یہی ہے کہ یہ مسئلہ وراطوبہ عقل ہے اس لئے اس میں غرض سے منع کیا گیا -

(۵) شعر وانت گمن بیستاً کل السم قاتلاً الخ اور اس کے دو شعر کے بعد جو تقریر ہے جس میں معاصی کا عین نافرمانی الحال ہونا حدیث سے ثابت کیا گیا ہے دلالت کے لئے کافی نہیں محض ایک نکتہ ہے جو مخاطب پر حجت نہیں -

لہ اقول وباللہ التوفیق و بیدہ ازمۃ التحقيق اگر فعل عبد میں فقط ارادہ خداوندی کو دخل ہوتا اور بندہ کے ارادہ اور اختیار کو اس میں مطلق دخل نہ ہوتا تو جبر محض لازم آتا لیکن اللہ تعالیٰ کا ارادہ بندہ کے فعل سے اس طرح متعلق ہے کہ بندہ اپنے ارادہ اور اختیار سے اس فعل کو صادر کرے اور بندہ کی رغبت اور خواہش کو بھی اس میں دخل ہو اس طرح جبر محض لازم نہیں البتہ اختیار مستقل کی نفی لازم آتی ہے وذلك ما کنا ندفع - اور یہی اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے - امر تشریعی اور امر تنہی میں یہی فرق ہے کہ امر تنہی میں بندہ کے ارادہ اور اختیار کو دخل نہیں ہوتا جس چیز کو کج کا اشارہ ہوا فوراً موجود ہو گئی اور امر تشریعی میں بندہ کے ارادہ اور اختیار کو بھی دخل ہوتا ہے اور مامور بہ بندہ کے ارادہ اور اختیار سے وقوع میں آتا ہے ابوجہل و ابولہب کو اٰمنوا ے ایمان کا امر تشریعی تھا اس لئے ایمان سے تخلف ممکن ہوا اگر ابوجہل و ابولہب کو کجی مٹھنا کے ذریعہ سے امر تنہی ہوتا تو پھر ابوجہل ابوجہن جاتا اس لئے کہ امر تنہی میں تخلف ممکن نہیں - فافصو ذلک واستقو -

۵ اس میں شک نہیں کہ حجت وہی ہے کہ جو کتاب و سنت سے ثابت ہو (بقیہ برصنہ)

(۴) شعر ۳۴ ولواھمل کا وزن درست نہیں ہوتا۔
 (۵) رسالہ کا ایک لقب میرے خیال میں آیا۔ اگر کسی مصلحت کے خلاف نہ ہو تو
 آپ کی طرف سے نام رہے۔ میری طرف لقب۔ وہ لقب یہ ہے خب موعہ متن
 و شرح کا دگلس ادریس + لد روس لتلبیس۔
 دیوس بعضے ٹو اور تلبیس سے مراد اشتباہ مسئلہ قدریں۔

(بقیہ) کاشیہ صفحہ گزشتہ لیکن کتاب و سنت کا جو بطن۔ ظہر کے ماتحت جو
 نہ اس سے خارج ہوا ورنہ اس کے اوپر ہو تو ایسے بطن کو استدلالا نہیں بلکہ ظہر کی تائید میں پیش
 کرنا اہل باطن کی سنت مستتر ہے اس لئے ظہر کیساتھ اس بطن کو بھی ذکر کر دیا تاکہ ظہر سے
 حجت قائم ہو اور بطن سے شفا و قلب اور طائینت حاصل ہو۔ ۱۲ منہ عفا اللہ عنہ
 (کاشیہ) متعلقہ صفحہ ۱۵ اصل شعر اولاً اس طرح تھا۔

ولواھمل الوری و سببہم سنگ لا دی الی عجز و تعطیل حکمتہ
 بخونکہ پہلے مصرع میں بجائے فعلوں مفاعیلین کے فعلوں مفاعیلن ہو گیا گو وہ
 جائز ہے مگر ذوق سلیم نے اس کو قبول نہ کیا۔ اس لئے کہ و لا آھ کا وزن فعولن۔ اور
 حمل و دی کا وزن مفاعیلن ہوا اور ظاہر ہے کہ تابع حرکات کی وجہ سے مفاعیلن
 بہ نسبت مفاعیلین کے ثقیل معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہ بلا کراہت جائز ہے جیسا کہ امر راقس
 کے معلق میں ہے ۵

اذا فاضنا تضرع المسک منہما تضرعی الظلام العشی کا
 کائن سرانہ لدی البیت قائماً۔ مگر یا وجود جواز کے بہتر یہی معلوم ہوا کہ وزن پورا
 کر دیا جائے اس لئے شعر کو اس طرح کر دیا گیا ۵

ولو ترک الذکر الوری ہملا لاسدی لا دی الی عجز و تعطیل حکمتہ
 اب مجھ تعالیٰ کوئی اشکال نہیں رہا اور عرضی حیثیت سے وزن پورا ہو گیا اور شعر سابق کے بھی وزن
 رہا اس لئے کہ اگرچہ مفاعیلن کا مفاعیلین ہو گیا لیکن تغیر کے بعد فعلوں کا فعل نہ گیا۔
 عدد حروف کا جتنا پہلے تھا اتنا ہی اب بھی رہا۔ ۱۲ منہ عفا اللہ عنہ

۵ مصلحت دید میں آتے کہ بیان ہمہ کار ۱۲۲۔ گذارند و غمر طرہ یارے گیرند (بقیہ مصلحت)

(۸) رسالہ کے اخیر میں ایک دعا مرقیہ شرعیہ لکھ دیا ہے خواہ رکھا جائے یا نہ رکھا جائے،
(دائستہی المکتوب السّاحی)

دقیقاً حاشیہ صفحہ گزشتہ) اس ناچیز کی مصلحت یہی ہے کہ نام اس ناچیز کی طرف سے رہے
اور نقب حضرت کی طرف سے رہے اس لئے کہ ہم محض ذات ستمی پیدائش کرتا ہے اور نقب شریف
و تحریم کو بھی متضمن ہوتا ہے اس لئے مصلحت اسی میں معلوم ہوتی ہے کہ نام خاکپار علماء کی طرف
سے ہے اور نقب اشرف العلماء کی طرف سے۔ تاکہ اس ناچیز کے لئے دنیا اور آخرت میں
باعث عز و شرف ہو ۲۲ منہ عفا عنہ

(حاشیہ متعلقہ صفحہ ۱۵) وہ دعائی شعریں جو پہلے بھی نقل کر چکا ہوں یہ
جَزَاكَ اللّٰهُ يَا اَدْرِيسُ خَيْرًا عَلٰی مَا صَنَعْتَ اَهْلَ الدِّينِ ضَيْلًا

اور قولہ خواہ رکھا جائے یا نہ رکھا جائے۔ اقول کیوں رکھا جائے ضرور رکھا جائیگا اور ضرور
رکھا جائیگا اور کم از کم تین بار رکھا جائیگا کیونکہ شعر دعائی ہے۔ اور دعائیں تثلیث منون ہے
کہما الخرج مسلّم فی صحیحہ مانہ صلے اللہ علیہ وسلم و گان اذا دعا کورہ ثلاثاً
پوں نخواستہ این دعا را بار بار ورد دعا منون شد گفتن سہ بار

جَزَاكَ اللّٰهُ يَا اَدْرِيسُ خَيْرًا	عَلٰی مَا صَنَعْتَ اَهْلَ الدِّينِ ضَيْلًا
جَزَاكَ اللّٰهُ يَا اَدْرِيسُ خَيْرًا	عَلٰی مَا صَنَعْتَ اَهْلَ الدِّينِ ضَيْلًا
جَزَاكَ اللّٰهُ يَا اَدْرِيسُ خَيْرًا	عَلٰی مَا صَنَعْتَ اَهْلَ الدِّينِ ضَيْلًا

امین یا رب العالمین و یا ارحم الراحمین و یا اجدد الوجودین۔

تقریظ از قوۃ العلماء الرّایحین زبده المحدثین المفسرین
عالم ربّانی حضرت مولانا شبیر صاحب فی متبع المسلمین بطول حیاتنا
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ساتویں صدی ہجری میں بعض زنادقہ نے کسی ذمی کی زبان سے کچھ اشعار کہے تھے

جن میں اسلام کے مشہور و معروف مسئلہ تقدیر کا مذاق اڑایا تھا۔ چونکہ شاعر کا طرز و انداز نہایت زہر بلا مگر اکن اور تلبیس آمیز تھا۔ اُس زمانہ کے بڑے بڑے علماء و فضلاء نے اپنے اپنے رنگ میں اسی کے ردیف و قافیہ کی پابندی کے ساتھ مختصر یا مطول جواب لکھے شیخ علامہ الدین الباجی۔ حافظ ابن تیمیہ۔ ادیب ناصر الدین شافعی بن عبد الظاہر اور شیخ شمس الدین بن اللبان رحمہم اللہ نے خوب خوب داد و ذکاوت و بلاغت دی۔ اور معترض طاعن کی تسخیر آمیز اور شرارت انگیز کی تلبیسات کا سب تار و پود بکھر کر رکھ دیا جن میں سے ابن اللبان کی نظم مجھے زیادہ پسند آئی۔

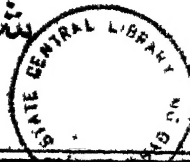
گو اُس زندیق کی نظم کا فتنہ اُسی وقت دفن کر دیا گیا تھا۔ لیکن مسئلہ تقدیر کے غموض و احمیت کی بنا پر وہ شبہات پھر بھی مختلف عنوانات سے دُھرائے جاتے رہے۔

کچھ مدت ہوئی کہ برادر محترم مولانا محمد آدریس صاحب کاندھلوی مدرس دارالعلوم دیوبند کو خیال پیدا ہوا کہ ہندوستان کے کسی عالم کی طرف سے بھی اُس کا شافی و سکت جواب تاریخ کے خزانہ میں محفوظ ہو جانا چاہیئے۔

مولانا موصوف اپنے زمانہ کے محدث۔ مفسر۔ ادیب اور مستکلم ہیں ساتھ ہی علم اور دین کی خدمت کا خاص جذبہ رکھتے ہیں۔ آپ کی متعدد تصانیف چھوٹی بڑی ملک میں شائع اور مقبول ہو چکی ہیں۔ اس سلسلہ میں بھی آپ نے اُس زندیق کی نظم کا نہایت محققانہ جواب نظم میں دیا ہے۔ پھر تعمیم فائدہ کے لئے اُس کی شرح بھی اردو زبان میں کر دی ہے۔ اس ضمن میں بعض بلند عقائد بھی عالم کی ایجاد و ترویج کے متعلق آگئیں جو حضرت شیخ مجدد رحمۃ اللہ وغیرہ اکابر محققین کے افادات سے ہیں، بہر حال مسئلہ قضا و قدر کے متعلق تمام شبہات کا جواب اور مغلقات کا حل مختصر طور پر اس نظم اور شرح میں موجود ہے جو عین مسلک اہل السنۃ والجماعہ کے مطابق ہے۔ طرز بیان سادہ سلیس اور مؤثر ہے۔ امید ہے ناظرین مستفید اور اہل علم محفوظ ہوں گے۔

شہید ابوالحسن عثمانی دیوبند

۱۳۱۱ھ جمادی الاخریٰ ۱۳۱۱ھ



کتاب خانہ اعزازیہ دیوبند کے چند علمی نایاب تحفے

اصلاح رسوم مدلل مکمل جو کلاس زمانہ میں

اکثر مسلمان شادی اور غمی وغیرہ کی سنی رشتائی اور سن گھڑت رسوم کے اس درجہ پابند ہو گئے ہیں کہ ان کی ادائیگی میں فرض اور واجبات ترک ہو جائیں تو بلا سے ہو جائیں۔ مگر یہ رسوم اپنے معینہ و مقررہ اوقات ہی پر ادا ہوں مسلمانوں کو ان منہاج سے بچانے کے لئے حضرت الحاج مولانا شاہ محمد اشرف علی صاحب نے یہ کتاب تصنیف فرمائی ہے جس میں پیدائش سے لیکر مرنے تک کی رسوم و بیچ کا تذکرہ کر کے۔ اسکی دنیوی و دینی غریبوں پر کافی روشنی ڈال کر مسلمانوں کو اس بلا سے بچانے کی سعی مشکورہ فرمائی ہے جو ان رسوم کی پابندی کی وجہ سے پریشانی، تنگدستی، افلاس اور دیگر مصائب کی صورت میں آتے ہیں نازل ہوتی ہے۔ چشم

تفسیر المبتدی کامل جس میں نحو و صرف فارسی اور عربی دونوں کے قواعد

اس خوبی سے آسان کر دیئے گئے ہیں کہ مبتدی ایک ہی کتاب پڑھ کر معمولی عربی فارسی لے سکیں اور کھنے پر قادر ہو سکتا ہے قیمت صرف (۸)

تاریخ الاسلام مصنف مولانا محمد میاں صاحب بچوں کے لئے بطور سوال و جواب

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات زندگی بہت آسان اور دوسری بیان کئے گئے ہیں۔ دانا علوم دیوبند اور دیگر بہت سے مدارس اسلامیہ میں بچوں کو پڑھائی جاتی ہے۔

قیمت حصہ اول (۸) حصہ دوم میں حصہ سوم (۸) الاسلام احقاقیت اسلام پر جناب مولانا نجیب الرحمن صاحب کی مشہور و معروف تقریر۔ قیمت (۸)

العقل و نقل از تالیفات مبارکہ علامۃ العصر مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی دیوبند

جس میں عقل و نقل میں معجز میں توازن کر کے ثابت کیا گیا کہ عقل صحیح اور نقل سلیم میں کبھی تعارض نہیں ہو سکتا۔ اہل علم حضرات کے خاص کام کی چیز ہے قیمت (۱۰)

النہج المصیب (عربی) خطیب بغدادی نے امام اعظم ابو حنیفہؒ پر جو اعتراضات کئے تھے اسکا جواب۔ قیمت (۱۱)

اسلام حضرت مولانا مولوی محمد عاشق الہی صاحب۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سوانح عمری۔ قیمت للہ

حضرت سلمان فارسی کا اسلام حضرت رضی اللہ عنہ کی سوانح عمری۔ قیمت (۱۲)

حقوق الاسلام پیر استاد، مان، بابا، دادا، دادی، نانا، نانی،

میاں، بیوی، حاکم، علوم، ہمسایہ، بھائی، جانور و غیرہ میں کے حقوق جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام نے کتنی ہمدردی کی تعلیم دی ہے۔ قیمت (۱۲)

اغلاط العوام عوام میں جو غلط مسائل مشہور ہیں ان کی اصلاح۔ قیمت (۱۳)

المہندی علی مقدمہ اول حسام الخرب کے فرضی اثباتات کا حقیقی رد

اور علماء رضا خوانی دیوبند کے عقائد کا بیان۔ قیمت (۱۴) مسلمانوں کا راستہ از مولانا امجد علی صاحب دیوبند

آپ ہی کفایت کا خیال رکھیے اور قہر کی بجائے کتاب خانہ اعزازیہ دیوبند طلب فرمائیے

کتابخانہ قاسمی دیوبند کے چند نایاب علمی تحفے

علماء دیوبند کی قابل مطالعہ تصنیفات جن کے مطالعہ سے دین و دنیا درست ہوتی ہے

رسالہ ہذا میں بڑی خوبی سے ثابت کیا گیا ہے کہ دنیا میں اسلام تلوار کے زور سے نہیں پھیلا ہے بلکہ صرف اپنی خوبیوں اور فطری محاسن سے پھیلا ہے یہ کتاب عالم اسلامی میں بڑی مقبول ہوئی ہے قیمت سے تعلیمات اسلام نمبر ۱ جس میں مشورہ کی اہمیت اور صاحبان مشورہ کے اوصاف و شرائط پر عجیب و غریب بحث کی گئی ہے۔ مولفہ مولانا حبیب الرحمن صاحب ر ج - قیمت ۴۰

بہشتی زیور مکمل مدلل از حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس سرہ العزیز جو کتب فقہ اردو میں بہت ہی مستند ذخیرہ ہے۔ دو جلد قیمت ۵۰ حیلہ ناجزہ | مظلوم عورتوں کی مشکلات کا شرعی حل اور مفقود انجمن زوج کی مدت کا تعین وغیرہ بتلا کر اس کی مشکلات کا حل بتلایا گیا ہے قیمت ۴۰

قصیدہ اخلاقیہ مناجاتہ مترجم از مولانا حبیب الرحمن صاحب ر ج میں ادبیت اور معنویت کوٹ کوٹ کر بھری گئی ہے قابل دید ہے۔ قیمت ۴۰ سیرت رسول مقبول میرت خاتم الانبیاء، مشاہیر امت

خلاصۃ العقائد محشی | بحاشیہ مولانا محمد طاہر صاحب قاسمی - یہ رسالہ عقائد اسلام مولفہ مولانا عبدالحق صاحب مفسر حقانی کا خلاصہ ہے۔ قیمت ۶۰ تفسیر سورہ فلق و سورہ ناس | مولفہ مولانا محمد طاہر صاحب موسومہ | التعوذ فی الاسلام قاسمی

صفحات ۲۵۶ - یہ وہ معرکہ الآثار تصنیف ہے جس کے متعلق حضرت علامہ مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی و دیگر کابر ہند نے غیر معمولی تعریف فرمائی ہے اور ظاہر فرمایا ہے کہ یہ رسالہ کیا ہے فیوض و برکات حضرت مولانا محمد قاسم صاحب ر ج کا مجموعہ ہے۔ قیمت ۵۰ حقیقت سحر | مولفہ مولانا محمد طاہر صاحب قاسمی رسالہ ہذا میں سحر کی حقیقت کو بیان کرتے ہوئے ثابت کیا گیا ہے کہ سحری عالم میں نفس و شیطان کی طرف سے جو اثرات ظاہر ہوتے ہیں ان کا بڑا دخل حروف کی ترتیب کو ہے۔ رسالہ قابل دید ہے قیمت صرف ۸۰

اشاعت اسلام | مولفہ حضرت فخر الہند مولانا حبیب الرحمن صاحب سابق مہتمم دارالعلوم دیوبند

ہر قسم کی کتابیں ملنے کا پتہ ہے۔ منیجر کتب خانہ قاسمی دیوبند